Aus Natur und Geisteswelt
52

Fr. Giesebrecht

Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte

Dritte Auflage

B. G. Teubner · Leipzig · Berlin

Die Sammlung

„Aus Natur und Geisteswelt"

nunmehr über 800 Bände umfassend, bietet wirkliche „Einführungen" in abgeschlossene Wissensgebiete für den Unterricht oder Selbstunterricht des Laien nach den heutigen methodischen Anforderungen und er-

fülle … noch
skizze … geistig
Mür … se an
sicher … issen-
schaf … unter-
richte … , den
Ges … n der
Beru …
D … iver-
läss … ebiete
des … auch
dem … , sich
auf … n den
Dien … e von
Anf … tzend,
sich …
S … den
Bänl … achem
zu … ingen
größe … sind.
Dies … , um
die … ttung
wie … ch je
ein … et.
A … ignet,
die … etrag,
den … auch

Jeder der meist reich illustrierten Bände
ist in sich abgeschlossen und einzeln käuflich

Leipzig, im August 1927.

B. G. Teubner

Ein vollständiges nach Wissenschaftsgebieten geordnetes Verzeichn…
Wunsch der Verlag, Leipzig, Poststraße 3/5

Zur Religion

sind bisher erschienen:

Grundfragen der Religion

Einführung in die Theologie. V. Past. M. Cornils. (Bd. 347.)

Einführung in die Religionsphilosophie. Von Generalsuperintendent D. Dr. P. Kalweit. 2. Aufl. (Bd. 225.)

Glauben und Wissen. Von Privatdozent Studienrat D. W. Bruhn. (Bd. 730.)

Das Heilige Land

Palästina und seine Geschichte. Sechs volkstümliche Vorträge. Von Prof. Dr. H. Freiherr v. Soden. 4. durchges. Aufl. Mit 1 Plan von Jerusalem u. 3 Ansichten des Heiligen Landes. (Bd. 6.)

***Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden.** Nach den neuest. Ausgrabungen u. Forschungen dargest. v. Oberstudienrat Prof. Dr. P. Thomsen. 3. Aufl. Mit zahlr. Abb. (Bd. 260.)

Zum Alten Testament

Das Alte Testament. Seine Entstehung und seine Geschichte. Von Oberstudienrat Prof. Dr. P. Thomsen. (Bd. 669.)

Die Grundzüge der israel. Religionsgeschichte. Von Prof. Dr. Fr. Giesebrecht. 3. Aufl. Von Prof. Dr. A. Bertholet. (Bd. 52.)

Zum Neuen Testament

Der Text d. Neuen Testaments nach seiner gesch. Entwicklg. Von Prof. Lic. A. Pott. 2. Aufl. Mit 8 Tafeln. (Bd. 134.)

Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu. Von Kirchenrat D. P. Mehlhorn. 3. umg. Auflage. (Bd. 137.)

Die Gleichnisse Jesu. Zugleich Anleitung zum quellenmäßigen Verständnis der Evangelien. Von Geh. Kirchenrat Prof. D. Dr. H. Weinel. 4. Aufl. (Bd. 46.)

Die Bergpredigt, ihr Aufbau, ihr ursprüngl. Sinn u. ihre Echtheit, ihre Stellung in der Religionsgesch. u. ihre Bedeutung für die Gegenwart. V. Geh. Kirchenrat Prof. D. Dr. H. Weinel. (Bd. 710.)

Der Apostel Paulus und sein Werk. Von Professor Dr. E. Vischer. 2. Aufl. (Bd. 309.)

Zur Geschichte des Christentums

Das Christentum im Kampf u. Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt. Studien und Charakteristiken aus seiner Werdezeit. Von Professor Dr. J. Geffcken. 3., völl. umg. Auflage. (Bd. 54.)

Geschichte der christlichen Kirche. Von Prof. Dr. H. Freiherr v. Soden. I. Die Entstehung der christlichen Kirche. (Bd. 690.) II. Vom Urchristentum zum Katholizismus. Die frühkatholische Entwicklung der christl. Kirche b. z. Konstantin. Kirchenfrieden. (Bd. 691.)

Martin Luther und die deutsche Reformation. Von Prof. Dr. W. Köhler. 2. Auflage. Mit 1 Bildnis. (Bd. 515.)

Die Sammlung
„Aus Natur und Geisteswelt"

nunmehr über 800 Bände umfassend, bietet wirkliche „Einführungen" in abgeschlossene Wissensgebiete für den Unterricht oder Selbstunterricht des Laien nach den heutigen methodischen Anforderungen und er=

füller … noch
skizze … geistig
Mün … se an
sicher … issen=
schaf … unter=
richte … , den
Ges … n der
Beru …

D … ver=
läss … ebiete
des … auch
dem … , sich
auf … n den
Dien … e von
Anfo … tzend,
sich …

S … n den
Bänd … achem
zu 1 … ungen
größe … sind.
Dies … , um
die G … ttung
wie … ch je
ein … et.

A … ignet,
die … etrag,
den … auch

Jeder der meist reich illustrierten Bände
ist in sich abgeschlossen und einzeln käuflich

Leipzig, im August 1927. B. G. Teubner

Ein vollständiges nach Wissenschaftsgebieten geordnetes Verzeichn

Zur Religion

sind bisher erschienen:

Grundfragen der Religion

Einführung in die Theologie. V. Past. M. Cornils. (Bd. 347.)

Einführung in die Religionsphilosophie. Von Generalsuperintendent D. Dr. P. Kalweit. 2. Aufl. (Bd. 225.)

Glauben und Wissen. Von Privatdozent Studienrat D. W. Bruhn. (Bd. 730.)

Das Heilige Land

Palästina und seine Geschichte. Sechs volkstümliche Vorträge. Von Prof. Dr. H. Freiherr v. Soden. 4. durchges. Aufl. Mit 1 Plan von Jerusalem u. 3 Ansichten des Heiligen Landes. (Bd. 6.)

***Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden.** Nach den neuest. Ausgrabungen u. Forschungen dargest. v. Oberstudienrat Prof. Dr. P. Thomsen. 3. Aufl. Mit zahlr. Abb. (Bd. 260.)

Zum Alten Testament

Das Alte Testament. Seine Entstehung und seine Geschichte. Von Oberstudienrat Prof. Dr. P. Thomsen. (Bd. 669.)

Die Grundzüge der israel. Religionsgeschichte. Von Prof. Dr. Fr. Giesebrecht. 3. Aufl. Von Prof. Dr. A. Bertholet. (Bd. 52.)

Zum Neuen Testament

Der Text d. Neuen Testaments nach seiner gesch. Entwicklg. Von Prof. Lic. A. Pott. 2. Aufl. Mit 8 Tafeln. (Bd. 134.)

Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu. Von Kirchenrat D. P. Mehlhorn. 3. umg. Auflage. (Bd. 137.)

Die Gleichnisse Jesu. Zugleich Anleitung zum quellenmäßigen Verständnis der Evangelien. Von Geh. Kirchenrat Prof. D. Dr. H. Weinel. 4. Aufl. (Bd. 46.)

Die Bergpredigt, ihr Aufbau, ihr ursprüngl. Sinn u. ihre Echtheit, ihre Stellung in der Religionsgesch. u. ihre Bedeutung für die Gegenwart. V. Geh. Kirchenrat Prof. D. Dr. H. Weinel. (Bd. 710.)

Der Apostel Paulus und sein Werk. Von Professor Dr. E. Vischer. 2. Aufl. (Bd. 309.)

Zur Geschichte des Christentums

Das Christentum im Kampf u. Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt. Studien und Charakteristiken aus seiner Werdezeit. Von Professor Dr. J. Geffcken. 3., völl. umg. Auflage. (Bd. 54.)

Geschichte der christlichen Kirche. Von Prof. Dr. H. Freiherr v. Soden. I. Die Entstehung der christlichen Kirche. (Bd. 690.) II. Vom Urchristentum zum Katholizismus. Die frühkatholische Entwicklung der christl. Kirche b. z. Konstantin. Kirchenfrieden. (Bd. 691.)

Martin Luther und die deutsche Reformation. Von Prof. Dr. W. Köhler. 2. Auflage. Mit 1 Bildnis. (Bd. 515.)

Zur Geschichte des Christentums	**Die Jesuiten.** Eine historische Skizze. Von Professor Dr. H. Boehmer. 4., gänzlich neubearbeitete Auflage. (Bd. 49.)
	Staat und Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältnis seit der Reformation. Von Pastor Dr. A. Pfannkuche. (Bd. 485.)
Zur Religion der Gegenwart	**Die nichtchristlichen Kulturreligionen in ihrem gegenwärtigen Zustand.** Von Prof. D. Dr. C. Clemen. I. Die japanischen u. chinesisch. Nationalreligionen. Der Jainismus u. Buddhismus. II. Der Hinduismus, Parsismus u. Islam. (Bd. 533/34.)
	Die religiöse Bewegung der Gegenwart. Von Oberstudiendirektor Lic. Dr. K. Kesseler. (Bd. 840.)
	Die evangelische Mission. Geschichte. Arbeitsweise. Heutiger Stand. Von Pastor G. Baudert. (Bd. 406.)
	Die religiöse Erziehung in Haus und Schule. Von Prof. Dr. Fr. Niebergall. (Bd. 599.)
	Okkultismus, Spiritismus und unterbewußte Seelenzustände. Von Dr. R. Baerwald. (Bd. 560.)
	Theosophie und Anthroposophie. Von Prof. D. W. Bruhn. (Bd. 775.)
Allgemeine Religionsgeschichte, insbes. außerchristliche	**Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte.** Von Hofrat Prof. D. Dr. K. Beth. (Bd. 658.)
	Mystik in Heidentum und Christentum. Von Prof. D. Dr. Edv. Lehmann. 3. Aufl. Vom Verfasser durchges. Übersetzung von Anna Grundtvig, geb. Quittenbaum. (Bd. 217.)
	Weltentstehung in Sage und Wissenschaft. Von Prof. Dr. K. Ziegler und Prof. Dr. S. Oppenheim. Mit 4 Figuren im Text. (Bd. 719.)
	Weltuntergang in Sage und Wissenschaft. Von Prof. Dr. K. Ziegler und Prof. Dr. S. Oppenheim. (Bd. 720.)
	Die geistige Kultur der Naturvölker. Von Professor Dr. K. Th. Preuß. 2. Aufl. (Bd. 452.)
	Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit. Von Prof. D. Dr. C. Clemen. (Bd. 544.)
	Leben u. Lehre d. Buddha. Von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. R. Pischel. 4. Aufl., durchges. von Privatdozent Dr. J. Nobel. Mit 1 Doppeltafel. (Bd. 109.)
	Die Religion der Griechen. Von Professor Dr. E. Samter. Mit einem Bilderanhang. 2. Aufl. (Bd. 457.)
	Germanische Mythologie. Von Professor Dr. J. v. Negelein. 3. Auflage. (Bd. 95.)

Die mit * bezeichneten und weitere Bände befinden sich in Vorbereitung.

Aus Natur und Geisteswelt
Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen

52. Bändchen

Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte

Von

D. Fr. Giesebrecht
ord. Professor an der Universität Königsberg

Dritte Auflage
9.–13. Tausend

besorgt von

D. A. Bertholet
ord. Professor an der Universität Göttingen

Verlag und Druck von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin 1919

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Der Herr Verleger bietet mir die Gelegenheit, zu meinen Lesern an dieser Stelle zu reden. Ich unterziehe mich dieser angenehmen Pflicht um so lieber, da ich mir bewußt bin, daß es zwischen ihnen und mir nichts zu verhüllen oder zu vertuschen gibt. Meine Schrift ist durchweg nach den besten Quellen gearbeitet, und wenn ich mit Freimut gesprochen habe, so bin ich mir bewußt, nach Lage der Sache so reden zu können. Das Alte Testament hat noch kürzlich von einem berufenen Berliner Profanhistoriker ein so glänzendes Zeugnis erhalten, daß jeder Fachmann, der auf diesem Gebiet arbeitet, stolz sein kann.

Königsberg, 9. Mai 1908.

D. Giesebrecht.

Vorwort zur dritten Auflage.

D. Giesebrecht ist am 21. August 1910 gestorben. Das Bändchen, das er mit dem obigen Vorwort ausgehen ließ, hat seinen Zweck im ganzen so gut erfüllt und weist tatsächlich so große Vorzüge auf, daß es mir als ein Unrecht vorgekommen wäre, den Versuch zu unternehmen, es durch die Schaffung eines neuen aus dieser Sammlung zu verdrängen. Ich durfte daher die Neubearbeitung, mit der mich der Herr Verleger betraut hat, im wesentlichen auf eine Durchsicht des Vorhandenen beschränken. Nach einer Seite hin freilich habe ich tiefer eingegriffen: Es war mehrfach die Ungleichmäßigkeit der Verteilung des Stoffes beanstandet worden, und daß auf die Abschnitte IV: „Das Exil und seine Kämpfe" und V: „Die nachexilische Dogmatik" zusammen nur 7 von 124 Seiten entfielen, war allerdings ein handgreifliches Mißverhältnis. Durch eine veränderte Stoffverteilung hoffe ich es einigermaßen behoben zu ha-

ben. Im übrigen habe ich, zugleich einem Verlangen des Herrn Verlegers nachkommend, eine Anzahl Kürzungen vorgenommen. Sie betreffen namentlich Ausführungen, die der Polemik des Tages galten. Dagegen habe ich ab und an eine neuere Auffassung mit einem Worte angedeutet, wie denn auch das Literaturverzeichnis einer Auffrischung bedurfte. Sonst ist der Text Giesebrechts, abgesehen von unbedeutenden formellen Glättungen, unverändert beibehalten. Damit ist zugleich gesagt, daß ihm für den Inhalt die Verantwortung bleibt.

So möge denn diese neue Auflage dazu helfen, Giesebrechts Namen in Ehren zu erhalten, vor allem aber in immer weiteren Kreisen das Verständnis des Alten Testamentes und die Liebe zu ihm zu fördern!

Göttingen, 9. März 1918.

A. Bertholet.

Vorbemerkungen.

Die Quellen der mosaischen Geschichte. Wenn wir uns über die sowohl bei den Vorvätern Israels als auch durch Mose geübte Religion aus den sogenannten fünf Büchern Moses unterrichten wollen, so begegnen uns gewisse Schwierigkeiten. Sie beruhen auf der eigentümlichen, übrigens weder im Alten Testament noch im sonstigen Altertum unerhörten Komposition dieser Bücher. Lange nach Mose verfaßt, von dem sie sich durchaus nicht abzuleiten beabsichtigen, sind sie aus mehreren sehr wohl verfolgbaren Quellenschriften zusammenstellt, nämlich 1. den älteren, etwa dem 9. und 8. Jahrhundert angehörenden Schriften des Jahvisten und des Elohisten (später vom Jehovisten zusammengearbeitet), 2. dem fünften Buch Mose, das — wie unten zu erörtern sein wird — um die Mitte des 7. Jahrhunderts entstanden ist (Deuteronomium), und 3. der namentlich in den mittleren Büchern des Pentateuchs (5 Bücher Mose) sehr reichlich fließenden Priesterquelle (Priesterkodex), welche erst dem 6.—5. Jahrhundert v. Chr. angehört und von Esra und Nehemia Anno 444 veröffentlicht wurde (Nehem. 8—10, vgl. Esra 7).

Namentlich diese letztere Quelle bestimmt das überlieferungsmäßige Bild von der Schöpfung des Mose. Er hat nicht sowohl das israelitische Volkstum geschaffen durch die Rettung aus der ägyptischen Sklaverei und die Weihung des Volkes für Jahve (= Jehova) seinen Gott, als einen Priesterstaat gegründet, mit den Priestern als Führern, an deren Spitze wieder der Hohepriester steht, der durch das Orakel des „Ephod" den göttlichen Willen erforscht und so das Volk leitet. Die Stiftshütte bildet auch äußerlich den Mittelpunkt des Lagers, die zwölf Stämme umringen das Heiligtum, die weltlichen Einrichtungen werden kaum erwähnt. Um so mehr Gewicht fällt auf den Dienst der Stiftshütte, deren Beamte (die Söhne Aarons als Priester, die Leviten als Diener) zu allen ihren Verrichtungen aufs peinlichste angestellt werden. Sorgfältigste Kultus- und Reinigungsvorschriften füllen die Sei-

ten dieses Gesetzbuchs, sie sollen dazu dienen, das Leben des Volkes zu einem steten Gottesdienst zu erziehen.

Diese Darstellung widerspricht den anderen Quellen auf Schritt und Tritt. Weder die jehovistischen Schriften noch das Deuteronomium ahnen etwas von diesem Dienst an der Stiftshütte. Daß nur an ihr geopfert werden darf, ist ebenfalls den Gottesmännern der späteren Geschichte gänzlich unbekannt. Kein Prophet ist für den Kultus an diesem Heiligtum aufgetreten, niemand kennt die Söhne Aarons als alleinige Träger des Priestertums. Die in der Priesterquelle den niederen Dienst am Heiligtum versehenden Leviten erscheinen beim Jehovisten und im 5. Buch Mose vielmehr als Priester; von einem Regiment des Hohenpriesters über die Gemeinde wird uns in den geschichtlichen Büchern nichts erzählt. Würde dies vorausgesetzt werden müssen, so wäre ja z. B. die Autorität für das Volk in der Richterzeit gegeben gewesen. Aber die Richter holen sich ihre Bestätigung nie vom Hohenpriester, sondern sie treten in Kraft des Geistes Jahves auf, der sie beseelt, vielfach von Gott direkt berufen. Gott selbst hätte also die von Mose eingesetzte Autorität übergangen. Das Königtum Sauls ist allerdings von einem Priester und zwar nach einigen Kämpfen mit dem Volke geschaffen. Aber auch Samuel war kein Hoherpriester und kam nach 1. Sam. 7—12 hier überhaupt nicht als Priester, sondern als Richter Israels in Betracht. Zudem entspricht diese Darstellung nur der einen Quelle des Samuelbuchs, während die andere, namentlich Kap. 9 und 10 redende, den Seher nach einem König mit Sehnsucht und auf göttliche Anweisung ausschauen läßt und seine Sympathie mit Saul hervorhebt.

Sonst rügen Propheten wohl einzelne Herrscher, auch Dynastien, verwerfen aber das Königtum als Ganzes kaum, namentlich wird dabei nie als Motiv die gesetzmäßige Herrschaft des Hohenpriesters angegeben. Mit den Richtern und dem Königtum hängt auf das nächste der Krieg zusammen. Für den Priesterstaat ist er eigentlich unmöglich — wo bleiben im Kriege alle Reinigungsvorschriften? Trotzdem wird in den älteren Geschichtsbüchern der Krieg stets als die wichtigste Angelegenheit behandelt, bei der Jahve direkt beteiligt ist, indem er durch gottbegeisterte Helden dazu aufruft. Allerdings zeigt hier die spätere prophetische Periode eine andere Beurteilung. Aber es verhält sich — wie weiter

unten zu zeigen sein wird — damit wie mit der Stellung der Späteren zum Königtum; gegenüber der älteren naiven Schätzung der natürlichen Einrichtungen der Volksgemeinschaft setzt infolge der die Nation zerstörenden Gerichte die prophetische Kritik ein. Auf dieser beruht das nach dem babylonischen Exil (586—538) entstandene priesterliche Gesetzbuch, das die neuen Ideale in die Zeit des Mose zurückverlegt.

Sieht man von dieser Priesterquelle und der in ihrem Geiste erst ca. 300 v. Chr. geschriebenen Chronik ab, so steht in der Tat ein durchaus natürliches Volksleben vor uns. Die Familiengeschichten der Erzväter werden mit großer Harmlosigkeit berichtet. Für die Gottesidee ist namentlich das auf eine echte Familienreligion weisende einseitige Interesse Jahves an dem Bestand des heiligen Geschlechts charakteristisch, das sich mehrfach bis zur direkten Parteinahme gegen die Draußenstehenden steigert, auch wenn diesen das Blut Abrahams in den Adern rollt. So wird Hagar vertrieben, Esau enterbt, Pharao und Abimelek geschädigt; auch wenn diese ganz unschuldig, durch die Lügen der Patriarchen veranlaßt werden, diesen zu nahe zu treten, ziehen sie den kürzeren. Die gläubige Hingebung des Abraham entspricht daher mehr der innigen Verflochtenheit Jahves in die Sache des Volkes, als daß sie als das Anzeichen einer höheren Religionsstufe zu deuten wäre. Und später wird wieder das Eintreten für die Sache des Volkes am höchsten geschätzt, so bei Mose, der den Ägypter erschlägt, bei den Richtern, die den Charakter von Helden an sich tragen, aber dabei auch nicht der Grausamkeit und Hinterlist entbehren; persönliche Rachegefühle sind nicht selten (vgl. Ehud Richt. 3, 15 ff.; Barak 5, 12; Jaël 5, 24—27; Gideon 8, 18 ff.; Jephtah 11, 1 ff.; Simson Kap. 13—16). Man hat den Eindruck, als schlösse das Natürliche und das Göttliche sich nicht gegenseitig aus, vielmehr wird gerade im Natürlichen die göttliche Hilfe erlebt und erkannt (vgl. Richt. 5, 31). So ist es auch mit dem Aufkommen des Königtums nach dem älteren Bericht der Samuelisbücher (vgl. 1. Sam. 9, 14 usw.). Gewiß sind bei der Pflege dieser Religion auch die Priester beteiligt, aber die alleinigen Führer des Volkes sind sie nicht. Man hat demnach im Rückblick auf die Patriarchen und bei genauer Betrachtung der Religion des Mose den Eindruck einer echten Nationalreligion.

Göttliche Offenbarung. Es scheint, als sei mit einer solchen Religionsstufe die göttliche Offenbarung nicht zu vereinigen. Darauf beruht es, daß man meint, ohne die Schilderungen der Priesterquelle nicht auskommen zu können. Aber die Offenbarung wendet sich nicht sowohl an die menschliche Erkenntnis, um ihr Lehrsätze über Gottes Wesen und seine Beziehung zur Welt oder zur Menschheit mitzuteilen (Rationalismus und Supranaturalismus), sondern sie ist die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen auf religiösem Gebiet, daher stets dem Fassungsvermögen des Menschen angemessen, das Gott nicht in einem Lehrsatz, sondern im Glauben ergreift. Gewiß schließt das spätere, begriffliche Formulierung der gewonnenen Gotteserkenntnis nicht aus, aber Offenbarungsmittler, Glaubenshelden sind vielfach in der erkenntnismäßigen Formulierung nicht gerade auf ihrem Gebiet, das vielmehr den Theologen zufällt.

Die natürlichen Lebenskreise, in denen sich jeder Mensch zunächst findet, Familie und Volk, enthalten hohe sittliche Güter, die zugleich hohe sittliche Anforderungen an den Menschen stellen. Demnach sind weder die Familie noch die Nation unfähig, die Stätte göttlicher Offenbarung zu bilden, sie vermitteln göttliche Güter und lösen in jeder unverdorbenen Seele ein mächtiges Pflichtgefühl aus, das die Seele auf wundervolle Höhen führt, wie es die Poesie aller Völker bezeugt. Die Stiftung einer rein individuellen Religion als Ausgangspunkt einer Geschichte Gottes mit der Menschheit böte keine Möglichkeit der Weiterwirkung auf die kommenden Geschlechter. Individuelles Leben wirkt immer nur individuell weiter, daher auch nicht über kleinere Kreise hinaus, wenn nicht eine allgemeine Angelegenheit, ein allgemeines Interesse dahintersteht. Nur in Gemeinschaften, welche große gemeinsame Interessen haben, können große geschichtliche Bewegungen entstehen.

Mag darum richtig behauptet worden sein, das menschliche Herz oder Gewissen sei die eigentliche Stätte der Offenbarung, es bleibt doch dabei, daß eine solche Offenbarung im Geiste eines Propheten oder Lehrers der Menschheit nur dann eine stärkere geschichtliche Wirkung ausüben kann, wenn sie irgendwie in der Geschichte wirksam wird und sich ein bleibendes Denkmal schafft.

Ein solches Denkmal kann aber auch in der Auslegung eines

mächtigen geschichtlichen Ereignisses bestehen, das in das Gemütsleben Tausender eingreift, die in ihm ihren sittlichen Halt, ihren Glauben an eine Ordnung in der Welt, an eine ewige, göttliche Gerechtigkeit bestätigt finden. Das sind weithin sichtbare, über die Jahrhunderte herüberleuchtende Tatsachen. Verbinden sich aber mit einer solchen Erhebung das Menschenherz beugende, im Namen Gottes ausgesprochene Forderungen, so wirken auch diese beständig nach — jeder einzelne fühlt sie als ihm geltend und gelobt sich, ihnen zu gehorchen. Versagt das Volk den Gehorsam, dann steht es bei Gott, durch furchtbare, wieder von Propheten gedeutete Katastrophen seinen Autoritäten zur Anerkennung zu verhelfen und so die eine Offenbarung durch die andere zu ergänzen. So kann durch Gnade und Gericht der Gott der Geschichte sich einem Volke erschließen, bis es fähig ist, in ihm den Gott der ganzen Welt und den Gott der Menschenseele zu erkennen und damit die Menschheitsreligion aus sich zu entlassen. Denn für immer kann die Offenbarung sich natürlich nicht auf ein einzelnes Volk beschränken.

Nun aber zeigt sich auch, daß Mose keinen Priesterstaat hat schaffen können, weil ein Priesterstaat keine Geschichte hat. Denn nur die Geschichte, die ein Volk mit seinem Herzblut sich selber schafft, kann auf den Geist durch die Jahrhunderte fortwirken. Priestergemeinwesen aber haben nie ein anderes Interesse für ihnen unterworfene Völker gehabt, als das des herrschsüchtigen Tyrannen gegenüber seinen Sklaven.

Chronologische Übersicht.

	v. Chr.
Die ältere Volksreligion	etwa 1250—600
I. Ihre Blütezeit	„ 1250—750
a) Einwanderung in Kanaan	1250—1200
b) Richterzeit.	
c) David und Salomo (nach Rost, K. A. T.³ 319) . . .	„ 1000—932
d) Ahab und Elia, Elisa und Jehu, Mitte des 9. Jahrhunderts.	
II. Ihr Zusammenbruch durch die Assyrer und Babylonier	„ 750—586
a) Die Propheten der assyrischen Zeit:	
Amos, Hosea, Jesaia, Micha	„ 750—700
Tiglatpilesar III. von Assyrien	745—727
Tribut Menahems von Israel und des Ahas von Juda	738
Syrisch-ephraimitischer Krieg gegen Ahas	735

Tiglatpilesar reißt Galiläa und Gilead von Nordisrael ab und zerstört Damaskus	v. Chr. 733—732
Belagerung Samarias durch Salmanassar IV. . . .	724—722
Einnahme der Stadt durch Sargon (722—705) . .	722
Vergebliche Belagerung Jerusalems unter Hiskia von seiten Sanheribs (705—681)	701
b) Die Propheten bis zum babylonischen Exil:	
Nahum, Sephanja, Habakuk (?), Jeremia	etwa 630—586
Eroberung Ägyptens durch Assarhaddon	„ 666
Erste Bedrohung Ninives durch Meder und Babylonier. Skythenzug. Jeremias Auftreten	„ 627
Veröffentlichung des 5. Buches Mosis, König Josias Reform	621
Necho von Ägypten zieht gegen Assyrien, Schlacht bei Megiddo, Josia fällt	608
Fall Ninives durch Nabopolassar von Babel und Kyaxares von Medien	606
Nebukadnezar von Babel schlägt Necho bei Karkemisch	605
Jojakim von Juda fällt von Nebukadnezar ab, Jerusalem erobert, erste Exilierung	597
Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer	586
c) Die Propheten des babylonischen Exils:	
Hesekiel, Anonymi, Deuterojesaia, Kap. 40—45 . . .	592—538
Die nachexilische Priesterreligion	650 bis Chr.
I. Ihre prophetischen Prämissen.	
5. Buch Mose, Hesekiel 40—48	etwa 650—570
II. Die Gesetzbücher: Heiligkeitsgesetz (3. Mose 17—26) und Priesterquelle	„ 550—450
III. Die Einführung der Hierokratie durch Esra und Nehemia	444

Erläuterungen: Die Ansetzung der Eroberung Palästinas gegen Ende des 13. Jahrhunderts ist durch folgende Erwägungen bedingt. Der vielbesprochene Tell-el-Amarna-Fund in Ägypten hat der Forschung ein Archiv aus dem 15. Jahrhundert v. Chr. erschlossen, in welchem sich die diplomatische Korrespondenz der Könige Amenophis III. und IV. von Ägypten in Keilschrift geschrieben vorfand. Die ägyptischen Gouverneure von Palästina beklagen sich dem Pharao gegenüber, daß beständig semitische Stämme aus der arabischen und sinaitischen Wüste nach Palästina hineindrängten. Sie werden Habiri genannt, und man hat vielfach gemeint, diesen Namen mit dem der Hebräer zusammenstellen zu müssen. Allerdings hat diese Hypothese keinen durchschlagenden Erfolg gehabt, weil — selbst wenn man die Gleichheit der Namen zugeben wollte — sonst kein charakteristisches Zeichen der Israeliten an diesen Habiri haftet. Die Meinung ist verbreitet, Habiri sei kein Eigenname, sondern bezeichne die Betreffenden als „Umherziehende“, also als beduinische Räuberstämme, denn nicht ein einziger entsprechender Eigen- oder Stammesname wäre bei diesen „Hebräern“ nach-

zuweisen. Es spricht aber noch eine andere Erwägung dafür, diese beiden Größen zu trennen und die Habiri vielmehr als die Wegbereiter und Vorläufer der Israeliten anzusehen. Es wäre nämlich, wenn die Israeliten schon im 15. Jahrhundert in Palästina eingezogen wären, schwer zu erklären, wie sich für Israel die Erinnerung an die Eroberung des Landes so total verwischt haben könnte, daß von den wirklichen Verhältnissen sowohl bei der Eroberung selbst, als auch in den Jahrhunderten nachher nichts im Geiste des Volkes haften geblieben wäre.

Denn soviel steht durch den Amarnafund fest, daß von 1500 bis 1400 Palästina unter ägyptischer Oberherrschaft stand, wenn diese auch die kleinen Stadtkönige der Kanaaniter nicht beseitigt hatte. Freilich beklagen sich diese über mangelhafte Unterstützung seitens ihrer ägyptischen Oberherren gegenüber den Angriffen der Habiri, aber daß ein Zusammenhang zwischen ihnen und den Ägyptern bestand, müßte doch für die Israeliten umsomehr fühlbar geworden sein, als sie soeben erst ägyptisches Gebiet verlassen hatten. Um so mehr müßte befremden, daß dieser Beziehungen zu Ägypten im Alten Testament gar nicht gedacht würde, da die ägyptische Oberherrschaft unter Sethos I. und Ramses II. von 1330—1250 die Zügel in Palästina wieder schärfer anzog, so daß die Kämpfe der Richterzeit, wenn Israel damals schon das Westjordanland besessen hätte, unvermeidlich eine Kollision zwischen den Ägyptern und Israeliten in Palästina hätten herbeiführen müssen. Nun hat man ja versucht, den kanaanitischen Helden der Richterzeit, der aus dem Deboralied bekannt ist, Sisera, zu einem Ägypter zu stempeln, aber dieser Versuch gilt allgemein als mißglückt. Demnach wird die Ansetzung der Einwanderung vor 1250 zweifelhaft, und damit gewinnen wir zugleich einen nicht unwichtigen Aufschluß über die Zeit des Mose.

Anderseits ist in neuerer Zeit (1896) von Flinders Petrie eine Inschrift in Karnak gefunden worden, welche zur Bestimmung der Auswanderung aus Ägypten von großer Bedeutung ist. Sie gehört dem Sohn und Nachfolger Ramses II. Merneptah an und erwähnt Israel als ein besiegtes Volk, das außerhalb Ägyptens wohnt. Die Inschrift ist zwar sehr dunkel, man hat sie sogar auf den Auszug Israels aus Ägypten beziehen wollen, der von dem Pharao als eine siegreiche Austreibung in die Wüste gedeutet wäre. Aber auch wenn Israel bereits längere Zeit außerhalb Ägyptens zu denken wäre, so würde doch hierdurch die Tatsache nicht umgestoßen werden, welche durch 2. Mos. 1, 11 nahe gelegt ist, daß Ramses II. der Pharao der Bedrückung war. Denn die von den Israeliten für den Pharao erbaute Stadt trägt den Namen des Ramses, und unter ihm wären dann auch die freiheitsliebenden Nomadenstämme ausgewandert. Daß die Eroberung Palästinas erst lange nach dem Auszug erfolgte, berichtet auch das Alte Testament, gegen Ende des 13. Jahrhunderts könnte sie ins Werk gesetzt sein, und die Inschrift Merneptahs bezöge sich auf irgendeinen Zusammenstoß zwischen den beiden Völkern in der Zeit nach der Auswanderung. (Vgl. Karl Budde, Die altisraelitische Religion[3] 1912, S 4).

Zu dieser Ansetzung würde sich noch ein anderer Umstand gut fügen. Mit Recht ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß die beiden Amo=

riterreiche, welche Mose jenseits des Jordan bekämpfte (5. Mose 2 und 3), nach der Darstellung des Alten Testaments augenscheinlich nicht lange existiert haben. Denn sie werden nur mit den Namen derjenigen Könige bezeichnet, welche von Mose besiegt wurden. Sie gingen also wohl sofort nach ihrer Schöpfung zugrunde. Dann aber liegt es nahe, sie mit den westjordanischen Kriegen in Zusammenhang zu bringen, welche Ramses II. gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts namentlich gegen die Hethiter führte, die sich im Libanon und Antilibanus festgesetzt hatten und mit den ebenfalls in diesen Gegenden hausenden Amoritern verbündet waren. Daß infolge dieser Kriege sich Teile der Amoriter zur Auswanderung entschlossen, welche der ägyptischen Herrschaft entgehen wollten, wäre leicht zu begreifen. Sie drängten gegen Ammon und Moab, die Vettern Israels im Ostjordanland, vor und gaben dadurch Veranlassung zu dem Gegenstoß, den die Hebräer mit vereinter Kraft führten, und der zur Festsetzung Israels jenseits des Jordans führte.

Kurz nach dieser Zeit, unter Ramses III. (1208—1180) erfolgten Angriffe anderer Art von Westen her gegen Palästina, die einen neuen Beweis dafür bieten, daß das erneute Sinken der ägyptischen Macht willkommenen Anlaß für kräftig aufstrebende Völker gab, es sich im Heiligen Lande heimisch zu machen. Jener ägyptische König berichtet, daß er gegen Scharen von Seeräubern gekämpft habe, welche in der Gegend des Libanon vordrangen und ihm auch auf dem Lande zu schaffen machten. Unter diesen erscheinen die Puraschati oder Purschati, ein Name, der auffallend an die Philister erinnert, wenn man bedenkt, daß die Ägypter stets ein ausländisches l durch ein r ersetzen, so daß also der Name Pulaschati geheißen haben wird. Das stimmt fast buchstäblich mit dem assyrischen Pilaschti und israelitischen Pelischti überein. Man sieht: Die Bevölkerung Palästinas war damals in sich zersplittert und unfähig, äußeren Einflüssen zu widerstehen. Von Süden drängten immer wieder die Ägypter vor, von Norden die Hethiter, die einheimische Bevölkerung befand sich in einer trostlosen Zersplitterung, unfähig zum energischen Widerstande. Auch von Osten und Süden her versuchten sich Eroberer im Lande Boden zu erkämpfen. Eine solche Zeit mochte Israel ebenfalls zur Einwanderung einladen.

Ich mache darauf aufmerksam, daß es mir kein Fehler zu sein scheint, wenn durch diese Annahme die Kämpfe der Richterzeit sich auf 170 Jahre reduzieren. Das würde geschehen müssen, weil die Regierungen der ersten drei Könige etwa auf hundert Jahre zu bestimmen sind, demnach vom letzten Viertel des 11. bis zum letzten Viertel des 10. Jahrhunderts laufen würden, und danach die etwa 1200 beginnende Richterzeit normiert werden müßte.

Die Zeiten der Volksreligion und der prophetischen Religion gehen ineinander über, die Propheten sind einsame Gestalten, die über ihre Zeit hinausragen und im beständigen Kampf mit der Volksreligion das Kommende vorbereiten. Das wesentlichste aber, was sie vorbereiteten, das Christentum, war nicht das unmittelbare Produkt ihrer Wirksamkeit. —

Selbständigkeit und Abhängigkeit der alttestamentlichen Religion. Ist das Volk Israel mit seiner Religion so jung, wie es eben dargelegt wurde, so scheint es unvermeidlich, daß seine religiösen Vorstellungen stark durch die bedeutend älteren Kulturvölker beeinflußt seien, namentlich wenn es — wie allgemein zugestanden — auch in kultureller Beziehung von den großen Weltvölkern seiner Zeit abhängig war.

Man hat drei Kulturen ausgefunden, die auf Israel eingewirkt haben sollen: die ägyptische, die arabische und die babylonische. Die letztere soll sich schon bei Abraham fühlbar gemacht haben, der aus Ur in Chaldäa nach Palästina einwanderte, die erstere wird nach der Meinung mancher Forscher wirksam während des Aufenthalts Israels in Ägypten, die mittlere soll durch Mosis Schwiegervater Jethro diesem Propheten religiösen Stoff zugeführt haben. Es ist merkwürdig, daß bei dieser Aufzählung gerade das Volk ignoriert wird, das zweifellos die stärkste unmittelbare Einwirkung auf Israel ausgeübt hat, nämlich die Kanaaniter, von denen die früheren Nomaden das angesiedelte Leben, den Ackerbau und den damit zusammenhängenden Kultus kennen lernten.

Von diesen Kulturvölkern können wir zunächst zwei so gut wie ganz streichen: die Ägypter und die Südaraber. Es wird in neuerer Zeit mehr und mehr anerkannt, daß Ganzisrael nie in Ägypten war, sondern daß wesentlich nur Joseph auf ägyptisches Gebiet übergetreten war. Außerdem geht ja aus den Büchern Moses hervor, daß die Israeliten auch in Ägypten Nomaden geblieben sind, also sich vermutlich nicht zu den Segnungen der Kultur haben erziehen lassen. Jedenfalls ist von ägyptischem Einfluß in religiöser Beziehung so wenig zu spüren, daß hervorragende Forscher sogar die Meinung ausgesprochen haben, Israel sei nie in Ägypten gewesen, vielmehr sei vermutlich der Name für Ägypten Missr und der Name für Nordarabien Mussr miteinander verwechselt worden, und daraus habe sich die falsche Vorstellung von der ägyptischen Knechtschaft ausgebildet. Indessen ist das an und für sich eine sehr wenig glaubliche Verwechslung, und dann beweisen doch ägyptische Namen in Israel wie Mose, Pinchas usf. für ägyptische Gastfreundschaft.

Wenn also Moses in Ägypten war und wohl auch dort geboren wurde, so scheint es bei der Beziehung, welche ihm zum ägyptischen Hofe gegeben wird, auf den ersten Blick nicht unmöglich, wenigstens

Anknüpfungspunkte für seinen höheren Gottesglauben in Ägypten zu suchen. Längere Zeit vor ihm, im 15. Jahrhundert, hatte Pharao Amenophis IV., dessen Archiv in Tell-el-Amarna aufgedeckt ist, eine Art Monotheismus vertreten, indem er die Sonnenscheibe zu seinem und seines Volkes alleinigen Gott erhob und die anderen Kulte, namentlich den des Amon von Theben, grimmig bekämpfte. Ein Gelehrter wie Georg Ebers hatte den Versuch gemacht, hier einen Übergang zu finden. Aber diese Annahme ist an sich ebenso unwahrscheinlich, wie die Beweismittel des genannten Ägyptologen. Einmal ist jener Monotheismus, wenn man ihn so nennen darf, in Ägypten selbst sehr bald wieder verschwunden. Ferner ist der zeitliche Abstand zwischen Amenophis und Moses doch ein zu großer, als daß eine Ideenberührung angenommen werden könnte. Aber auch hiervon abgesehen verbietet es der Charakter des mosaischen Gottesglaubens, an einen fremden, noch dazu ägyptischen Ursprung der religiösen Ideen des Mose zu denken. Wo Reflexion und Spekulation so gar keine Rolle spielen, wo alles unmittelbar religiös, der Praxis zugewendet, aus dem Leben geschöpft und für das Leben berechnet ist, da liegt offenbar Entlehnung eines spekulativen Systems nicht vor. Die Entlehnung aus Ägypten speziell verbietet sich deswegen, weil der Gott des Mose ein unversöhnlicher Feind der Ägypter ist, er erweist sich machtvoll und siegreich an ihnen, er schlägt sie mit allerlei Plagen, vernichtet ihre Erstgeburt und begräbt, nachdem er das Herz des Pharao zu seinem Nachteil verhärtet hat, das Heer des Königs im Roten Meer.

Es konnten also nur Einzelheiten aus dem Nilland herübergenommen sein, und an Versuchen, solche Entlehnungen nachzuweisen, hat es auch nicht gefehlt. Aber die Berührungen beschränken sich auf Allgemeinheiten, wie sie sich bei allen antiken Völkern finden.

Was die arabischen Entlehnungen betrifft, so muß man scheiden: Natürlich hat eine nahe Berührung zwischen den Midianitern und den Israeliten stattgefunden, wie allein die verwandtschaftliche Verbindung zwischen Mose und Jethro, dem Priester Midians, beweist. Aber welche Form der Religion wir bei den Midianitern annehmen dürfen, das ist eine Frage. Man redet von der hohen Kultur der Minäer oder Mussriter, die vielleicht sogar mit den Midianitern gleichgesetzt werden müßten. Diese Kultur sei eine Tochter der babylonischen gewesen. Folglich werde Mose wichtige

Bestandteile seiner religiösen und sittlich-rechtlichen Auffassung den Babyloniern verdankt haben.

An diesen Behauptungen ist alles unsicher. Vor einiger Zeit setzte man die minäischen Inschriften in das 2. Jahrtausend v. Chr., inzwischen ist man (Luthardt, Kirchenzeitung 1903 Nr. 23, Sp. 544) bescheidener geworden und gibt das Jahr 1000 v. Chr. oder gar die Zeit des Kambyses als Grenze an. Aber diese Inschriften sind vom Schauplatze der Sinaigeschichte ziemlich weit entfernt und Nordarabien ist, im ganzen betrachtet, doch Wüste geblieben, seine Bewohner Nomaden, unter denen die Pflanzung eines babylonischen Monotheismus schon darum ganz unwahrscheinlich ist, weil ein Monotheismus in Babylonien, soweit wir wissen, nicht vorhanden war.

Vielmehr ist eine ziemlich tiefstehende polytheistische Religionsstufe in Babel um diese Zeit Tatsache; was wir ganz genau sagen können, ist dies, daß die 1000 Jahre vorher in Babel eingewanderten Wüstensemiten dort echte und rechte Polytheisten geworden sind. Wenn aber — was möglicherweise zugegeben werden kann — schon damals in Babel eine esoterische Tradition monotheistischen Inhalts vorhanden war, so bliebe ihr Eindringen in die Religion der Midianiter immer noch etwas völlig Unkontrollierbares.

Damit kommen wir auf die andere oben angedeutete Möglichkeit, welche das nahe Verhältnis zwischen Midian und Israel durchaus gelten läßt, aber nicht aus direkter Entlehnung eines religiösen Systems, z. B. von Kultusgebräuchen, erklärt. Es wird gewiß kein Zufall sein, daß Levit sowohl bei den Minäern wie in Israel Bezeichnung für einen Kultusbeamten ist, daß das Wort Kohen (arab. Kâhin) in beiden Religionen für einen priesterlichen Seher mit ungefähr denselben Funktionen hüben und drüben gebraucht wird, daß überhaupt eine große Fülle von Kultusausdrücken beiden Religionen gemeinsam ist, aber diese Gemeinsamkeit erklärt sich am einfachsten aus der nahen Verwandtschaft der Stämme und der Religionen. So bietet sich zugleich ein leuchtendes Verständnis für die Heilighaltung des Berges Sinai (Horeb) von seiten der Israeliten. Auch das wird keine Übertragung aus der minäischen Religion sein, sondern — wie der Sinai tatsächlich im 2. Buch Mose von Anfang „der Berg Gottes" heißt, so wird er für die Nomadenstämme der sinaitischen Halbinsel bis an die Grenzen Kanaans und

Ägyptens als solcher gegolten haben. Dieser Glaube wird von je an die Anhänger des Mose und die Midianiter und Keniter geeinigt haben, so daß sie gemeinsam auf diesem Berge opfern konnten.

Die Zurückführung babylonischer Einflüsse auf Abraham, der aus Ur in Südbabylonien nach Palästina ausgewandert sei, hat auf den ersten Blick etwas Bestechendes, kann aber eine schärfere Prüfung nicht ertragen. Auf die Frage: welcher Art diese Einflüsse gewesen seien, hört man meist sehr unbestimmte Antworten. Der Mondkult? Wir können auf ihn vielleicht zurückschließen aus der Heilighaltung des Neumonds und Sabbats; aber wer sagt uns, daß diese Institutionen auf Südbabylonien beruhen müssen? Die Beschneidung? Wenn sie abrahamitisch ist, was sehr gewichtigen Bedenken unterliegt, so ist sie (nach dem eigenen Urteil des Alten Testaments) arabisch, da gerade Ismael beschnitten erscheint, daneben Zippora, Mosis Weib, diese Sitte aus Midian einführt (2. Mos. 4,24—26). Die Gottesbezeichnung El? Aber gerade diese ist wieder durchaus echt und gebräuchlich bei den Wüstenarabern und in ihrer besonderen Häufigkeit von diesen erst in Babel eingeführt. Also auch hier ist wieder alles in Ordnung, wenn die Israeliten aus der Wüste, aber nicht aus Babylonien kamen. Der Gottesname Jahve? Aber auch dieser ist, wenn Delitzsch ihn mit Recht aufgefunden hat, nicht ein Gewächs des Zweistromlandes, sondern aus der Wüste importiert, auch seiner Form nach ist er durchaus westsemitisch resp. arabisch, aber nicht babylonisch. Bliebe also wieder das unkontrollierbare Phantom des Monotheismus. Nun aber ist bekanntlich die Herkunft Abrahams (wenn er überhaupt eine historische Person ist) aus Ur in Chaldäa ganz unsicher, weil nur in der historisch am tiefsten stehenden Priesterschrift bezeugt, außerdem nur an redaktionellen Stellen. Aber auch wenn es damit seine Richtigkeit hätte, so müßte doch schwer ins Gewicht fallen, daß die gesamte Tradition des Alten Testaments, soweit sie in Frage kommen kann, mit großer Sicherheit nach Aramäa, in den Norden Mesopotamiens, als nach dem Ursprungsland des heiligen Geschlechtes weist. Abraham schlägt einen ganz sonderbaren Haken in den Süden, wenn er nach der Priesterquelle aus Ur (Muqajjar) hervorgegangen sein soll. Da die Priesterquelle im Exil entstanden ist, so dürfte sie nach Vermutungen ihres Verfassers, über deren Gründe wir nicht mehr unter-

richtet sind, den Aufenthalt Abrahams tief in den Süden verlegt haben. Möglicherweise hat dabei die Tatsache eine Rolle gespielt, daß auf Tontäfelchen aus diesen Gegenden Personennamen der eingewanderten Araber, wie Abûramu, Jakub'ilu u. ä. gefunden worden sind.

Sind demnach die Vorfahren Israels vielmehr in Nordmesopotamien zu suchen und waren natürlich auch sie Nomaden, wie Abraham und Lot geschildert werden, dem aramäischen Ast der nomadisierenden Bevölkerung Mesopotamiens zugehörend („ein umherirrender Aramäer war mein Vater", 5. Mos. 26, 5), so ist gar nicht einzusehen, was an höherer babylonischer Weisheit sie von dort hätten mitbringen sollen. Sitten wie den Sabbat und Neumond vielleicht, da in Harran der Sitz eines bedeutenden Mondkultus war, auch andern Brauch von mancherlei Art, vielleicht Fertigkeiten und Künste, viel darüber hinaus aber ist kaum denkbar.

Das meiste von babylonischer Weisheit haben die Israeliten sicher erst nach Mose gelernt, nachdem sie sich in Palästina heimisch gemacht hatten. Dann aber sind ihre Lehrmeister die Kanaaniter gewesen, von denen sie überhaupt die zivilisierte Lebenshaltung, Ackerbau und Weinkultur und auch alles Literarische übernommen haben.

Aber — wie kommt man darauf, die Israeliten durch Vermittelung Kanaans babylonisches Material aufnehmen zu lassen? Diese in letzter Zeit viel ventilierte Frage beantwortet sich folgendermaßen: Durch den obenerwähnten Tell-Amarna-Fund steht fest, daß um die Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. die babylonische Schrift und Sprache bis weit nach dem Westen verbreitet war. Auch Mythenstoffe sind auf diese Weise aus dem Osten nach dem Westen gewandert und haben phönizische und syrische Kultur gesättigt. Es ist wohl zu viel gesagt, wenn man die vorderasiatischen Länder um diese Zeit als beherrscht von babylonischer Religion und Weltanschauung ansieht, sie haben natürlich ihre eigene Kultur behalten, aber stark beeinflußt vom Osten erscheinen sie allerdings.

So ist den Israeliten mancherlei Babylonisches durch Vermittelung der Kanaaniter zugekommen, an direkte Berührung mit babylonischer Religion und Kultur ist dagegen vor dem 8. Jahrhundert v. Chr. kaum zu denken. Die Herrschaft Davids soll zwar bis an den Euphrat gereicht haben, aber damit sind nur die Vasallenreiche Israels gemeint, und es bleibt fraglich, inwieweit sich

dabei unmittelbare Beziehungen ergeben haben. Dagegen werden die Assyrer von 738 an mehr und mehr die Herren in Syrien und Kanaan, und seit dieser Zeit sind sofort geistige, namentlich religiöse Einflüsse spürbar, die sich, unter der Regierung eines Ahas und Manasse, zunächst in allerhand abtrünnigen Diensten, namentlich Gestirndienst, geltend machten, wogegen die Religion zum Teil energisch reagierte (vgl. noch Hes. 8).

Für die ältere Zeit unterscheiden wir demnach aber nur:

a) ursprünglich kanaanitische Bestandteile der israelitischen Kultur,

b) kanaanitisch-babylonische Elemente in Israels geistigem Leben.

a) Von den Kanaanitern haben die Israeliten unbestritten die wesentlichsten Errungenschaften der äußeren Kultur übernommen: Agrikultur, Hausbau, Tempelbau und Tempeleinrichtungen, Schiffsbau, Kriegswerkzeuge bis auf die Sichelwagen, sämtliche Werkzeuge des Ackerbaus, die zum Teil noch heute in Syrien ihre alten hebräischen Namen führen, u. a. Damit hängt zusammen die Ära, welche von Herbst zu Herbst rechnete (in den jehovistischen Gesetzen mehrfach bezeugt), die Benennung der Monate (die genau mit den phönizischen Monatsnamen zusammenstimmt), während am Anfang des 6. Jahrhunderts mit dem babylonischen Jahr auch die babylonischen Monate eindrangen.

Da der Kultus auf das nächste mit dem Ackerbau zusammenhängt, so ist namentlich die Bezeichnung der landwirtschaftlichen Naturfeste (Fest der süßen Brote, Fest des Schneidens, Fest des Sammelns) wieder mit den kanaanitischen Kultusausdrücken in Beziehung, ja wohl einfach von dort entlehnt. Für viele Opferarten läßt sich dasselbe feststellen durch den phönizischen Opfertarif von Marseille, auch die Bezeichnung der Kultusgeräte hat vielfach übereingestimmt, soweit die Israeliten nicht diese Bezeichnungen aus der Wüste mitbrachten. Sehr charakteristisch sind auch solche, dem Kultus angehörige oder davon abgeleitete Vorstellungen, welche Phönizien und Israel gemeinsam sind, wie „Angesicht des Gottes“ oder „Name des Gottes“ für Gegenwart des

Gottes oder seine Repräsentation im Heiligtum[1]), ferner die Bezeichnung des heiligen Baumes und der Gottheit durch 'elā, 'elōn 'alōn (hebr. 'allôn), die völlig identische Benennung des heiligen Steins durch masseba oder massebet und nach seiner religiösen Bedeutung durch bêth-ēl = Gottesbehausung. Und wie der Baal als lokale Gottheit einer bestimmten Stätte echt phönizisch ist, so findet sich auch die 'Aschera als phönizische Gottheit wieder, die im Hebräischen häufig für den heiligen Pfahl neben dem Altar gebraucht ist. Echt phönizisch sind namentlich auch die beiden freistehenden Säulen vor dem Tempelhaus des Salomo, welche wieder die nächste Verwandtschaft in den ägyptischen Obelisken haben.

b) Kanaanitisch-Babylonisches. Um beim Kultus zu bleiben, so fallen hier zunächst die Cherubim im Allerheiligsten des Tempels auf, welche mit ihren Flügeln die Bundeslade schirmten und wie es scheint von dem phönizischen Künstler nach Art der babylonischen Palasthüter (geflügelte Löwen oder Stierkolosse mit Menschenhaupt) gedacht und dargestellt sind. Auch die Seraphim, welche Jesaia (Kap. 6) den erscheinenden Jahve umstehen und feiern sieht, könnte man auf babylonische Einflüsse zurückführen, so wie man die Jakobsleiter, auf der die Engel herauf- und herabstiegen (1. Mos. 28, 12), mit dem babylonischen sillum (hebr. Leiter = sullam) zusammenzubringen bestrebt gewesen ist. Doch die Vorstellung von der Jakobsleiter, die auf der Erde steht und in den Himmel reicht, also die Berührung zwischen Himmel und Erde vermittelt und damit die Pforte des Himmels öffnet, ist eine theologisch so fein gedachte Vermittelung zwischen der älteren Naivität, die den Gott am bestimmten Ort wohnen läßt, und dem späteren Gedanken vom Himmel als dem Wohnsitz Gottes und zugleich von einem solchen poetisch-mystischen Duft umwoben, daß die hebräische Ausgestaltung der entsprechenden assyrischen Türwölbungsdekoration wieder einmal weit über ihr Original hinausgegangen ist, das die religiöse Phantasie der Israeliten höchstens angeregt haben kann. Die Seraphim sind jedenfalls bis jetzt in Babel nicht nachgewiesen, ihr Name, der Schlangen bedeutet, ihre zahlreichen Flügel und ihre Beziehung zum Altarfeuer weisen aber auf den Gott zurück, der am Sinai und in dem gebirgigen Palästina im

1) Die hiermit in Beziehung stehende Engelvorstellung (Bote = Repräsentant) hat wiederum im Phönizischen ihre Analogie.

Gewitter zu erscheinen pflegte, und charakterisieren sie als Diener dieses Gottes, nämlich als die Blitze. Daß auch der Cherub mit dem Gewitter zusammenhängt und wahrscheinlich ursprünglich die geflügelte Gewitterwolke bedeutet (vgl. Ps. 18, 11; 104, 3), ist längst anerkannt. Auch Hesekiel, der den Cherub als vierköpfig (Menschen-, Stier-, Löwen-, Adlerhaupt) bezeichnet, ihn auf Räder stellt und mit Flügeln versieht, ihm alle Gewittererscheinungen beigibt und den Gott Israels selbst auf ihm herbeifahren läßt, klingt mehr an die althebräische Vorstellung vom Jahvewagen = Gewitterwolke an als an die assyrischen Darstellungen des Palasthüters. Nun wird freilich auch nach 1. Mos. 3, 24 das Paradies von den Cherubim bewacht, und „die Flamme des zuckenden Schwertes", die ihnen beigegeben wird, scheint wieder auf den Blitz, also für die Cherubim auf die Gewitterwolke zu weisen. Aber das Paradies ist babylonischen Ursprungs, und der Blitz kann also erst in Palästina dazu gekommen sein. Jedenfalls paßt die Rolle des Heiligtumswächters gut zu der des Palasthüters, besser als zu der Gewitterwolke. So wird es sich also nur um eine zufällige Übereinstimmung zwischen dem biblischen bzw. kanaanitischen und dem assyrischen Cherub handeln? Das ist undenkbar, da die Heiligtumswächter im Tempel und am Paradies und die Palasthüter zu deutlich übereinstimmen; der Name tut das übrige. Also eine gewisse Gleichheit wird anerkannt werden müssen, aber auch eine gewisse Selbständigkeit der israelitischen Vorstellung. — Sonst hat man an Kultusgegenständen das eherne Meer im salomonischen Tempel und seine zwölf Rinder auf Babel zurückgeführt, es soll den babylonischen Chaosdrachen (das Urmeer) und seine Fesselung durch den Sonnengott bezeichnen, doch „daß man die Heiligtümer auch im ganzen Westen gern mit Quellen verband, als deren Überbleibsel sich das Wasserbecken erklären könnte, ist längst beobachtet worden". (Friede für Babel und Bibel S. 22.)

Von heiligen Zeiten könnten, wie bereits bemerkt, Sabbat und Neumond recht wohl durch Vermittelung der Kanaaniter den Israeliten bekannt geworden sein. Daß der Sabbat letztlich aus Babel stammt, ist sehr wahrscheinlich, wenn auch der Name sabattu für den babylonischen Feiertag nicht ganz sicher zu sein scheint; er kommt im Babylonischen als Bezeichnung des 15. Monattages, d. h. der Mitte des Monats, vor. Aber durch ein Kalendarium er-

scheinen allerdings für den Osten der 7., 14., 21. und 28. Tag des Monats als Tage, an denen eine gewisse abergläubische Ruhe beobachtet wird (Genaueres in meiner eben zitierten Schrift S. 55 ff.). Es ist nicht unmöglich, daß dieser Brauch während der babylonischen Herrschaft (um 2000 v. Chr.) in Kanaan eindrang und sich dann, nach dem Zurücktreten der mesopotamischen Übermacht, selbständig weiterbildete, so daß die Israeliten ihn in dieser Form in Palästina vorfanden. Daß sie selbst die in ihrer Einfachheit und abstrakten Klarheit unübertreffliche Sabbatsobservanz ausgebildet haben sollten, ist unwahrscheinlich, weil Nomadenstämme, deren Leben zwischen bleierner Monotonie und heftigen Erregungen schwankt, solcher Fixierungen nicht bedürfen, wohl aber Ackerbauer, Geschäftsleute, Seefahrer mit Lieferfristen. Die Phönizier sind also zur Erfindung des Sabbats weit geeigneter gewesen. In Kanaan aber haben die Israeliten den Sabbat kaum erfunden, sonst würden wir wohl Genaueres davon hören.

Am ausgiebigsten ist der Einfluß Babels in bezug auf die Abrundung des Weltbildes nach rückwärts zu durch die Mitteilung der Urgeschichten, wie sie uns jetzt in 1. Mos. 1—11 vorliegen. Die Entlehnung aus Babel (wenn auch durch Kanaan vermittelt) unterliegt keinem Zweifel. Babel erscheint hier als die Mutter der Völker, die ältesten Menschen sind im Osten umhergewandert und haben sich (in noch verhältnismäßig jugendlichem Alter) im Lande Sinear niedergelassen. Das Paradies wird nicht in Palästina gesucht, sondern in Verbindung mit dem Euphrat und Tigris gedacht. Auch der Pison und das Land Hawila führen aller Wahrscheinlichkeit nach in den Osten. Ein alter Recke und Jäger vor dem Herrn wie Nimrod gehört in das Land Babel. Wo Noah nach dem Jahvisten gelandet ist, läßt sich leider nicht mehr sagen, aber der Ararat in der Priesterquelle redet Bände, wenn man an den babylonischen Priester Berossus denkt, der die Arche auf den gordyenischen Bergen, also in Südarmenien stranden läßt, und erwägt, daß nach dem Keilschriftbericht der Berg Nisir auch nicht weit von Armenien zu suchen ist, unter den, den Mittellauf des Tigris begleitenden östlichen Höhenzügen, nahe bei dem heutigen Sulaimânye. Das Erdpech, mit dem die Arche verkittet und dicht gemacht wird, weist auch hier, den Keilschriften entsprechend, auf Südbabylonien als das Land Noahs (Erdpech-Mörtel in Babel 1. Mos. 11, 3).

Die Bibel kennt keine eigene, israelitische Urtradition, die bis zur Schaffung der ersten Menschen hinaufreicht. Nirgends beruft sie sich für die Urgeschichte auf eine besondere, sei es mündliche, sei es schriftliche Quelle. Vielmehr hat sie das Stammland und Urland der Menschheit irgendwie im Zusammenhang mit Babylonien gedacht. Daß die biblischen Berichterstatter ihre Weisheit von dorther empfangen hätten, wird zwar nicht bestimmt gesagt, ist aber nach dem allgemeinen Verhältnis ihres Stoffes zu Babylonien wahrscheinlich. Ja, es kann dies Verhältnis bis zum höchsten Grad geschichtlicher Wahrscheinlichkeit erhoben werden inbezug auf die Sintflutgeschichte. Die Übereinstimmung in einer großen Zahl von Einzelzügen ist so bedeutend (ich erinnere an das Erdpech, an den Landungsplatz, ferner an die Aussendung der Vögel zur Erforschung der Abtrocknung der Erde, an die Maße der Arche, an das Fenster des Kastens, an den Bau des Altars, an den süßen Geruch des Opfers, an den Vorsatz, fortan keine Sintflut mehr kommen zu lassen), daß Unabhängigkeit unmöglich ist. Bedenkt man nun, daß das Volk Israel noch gar nicht existierte, als das Original des babylonischen Flutberichts schon aufgezeichnet wurde[1]), so ist es doch der reine Eigensinn, sich der Annahme einer Entlehnung des biblischen Sintflutberichts aus dem keilinschriftlichen zu widersetzen, namentlich wenn man bedenkt, daß das Alte Testament selbst überall ganz unbefangen auf Babel als das Ursprungsland der Menschheit verweist. Ist aber die Abhängigkeit der Bibel von babylonischen Berichten auf einem Punkte sicher nachzuweisen, dann wird auch die Abhängigkeit inbezug auf andere Berichte nicht ernsthaft angezweifelt werden können, auch wenn sie nicht überall belegt werden kann. Ich denke hierbei an die Paradies- und Sündenfallerzählung, zu welcher der Adapamythus ein gewisses Seitenstück bietet, an die Grundzüge des biblischen Schöpfungsberichts und an die Sethiten- (bzw. Kainiten-) Tafel mit ihren zehn bzw. sieben Urvätern von erstaunlicher Lebenslänge.[2])

---

1) Zwar der jetzige, ziemlich vollständige Flutbericht ist für Assurbanipals Bibliothek in Ninive um die Mitte des 7. Jahrhunderts v. Chr. aufgezeichnet, aber wir besitzen damit übereinstimmende Fragmente einer babylonischen Version, die bis nahe an das 3. Jahrtausend v. Chr. hinaufführt.

2) Manches stammt hier übrigens nicht aus Babylonien, sondern ist eher phönizisches Gut, das uns nur leider nicht so intakt erhalten ist.

Blickt man auf die bisher aufgeführten Entlehnungen aus dem Heidentum zurück, so erhält durch sie zunächst die oben aufgestellte Auffassung des Offenbarungsbegriffs eine weitere Stütze. Gott hat sich danach in seiner Offenbarung dem Heidentum oder, anders ausgedrückt, dem natürlich Menschlichen keineswegs nur exklusiv und feindlich gegenüber gestellt. Vielmehr sind die natürlichen Produkte menschlicher Religiosität, mochten sie nun aus Arabien, Kanaan oder Babel stammen, von der Religion des Mose angeeignet worden, und — wenn wir den ganzen Gang der Assimilation und Verarbeitung überblickten, so würde man nach dieser Richtung gewiß noch bedeutend mehr Material anführen können. Es kann auch nicht bestritten werden, daß das auf diese Weise angeeignete Gut jedesmal nach irgendeiner Richtung bereichernd auf die Religion eingewirkt hat. Der Prophet ist sich zwar dessen klar bewußt, daß der Jahvekultus seinerzeit eigentlich, auch der Form nach, Baalkultus ist, aber er stößt doch die Meinung nicht zurück, auf welcher die Feste des Volkes beruhen, daß nämlich Jahve der Spender aller guten Gaben sei. Gegenüber dem reineren und herberen, aber immerhin einseitigen Kult der Wüste bildet diese Art der Gottesverehrung eine wichtige Ergänzung.

Ebenso haben die Urerzählungen unstreitig dazu beigetragen, den Gesichtskreis Israels zu erweitern, und ihre Aneignung war durchaus notwendig, wenn das schlichte Nomadenvölkchen zu einem höheren Gottesbegriff aufsteigen sollte. Die ersten Produkte menschlichen Nachdenkens über die Entstehung der Welt, des Bösen, der augenblicklich überall nachzuweisenden Gestaltung menschlichen Lebens nach seiner geschlechtlichen Besonderung, nach seinen durchgängigen Freuden und Leiden, nach seiner völkerschaftlichen Gliederung, sie werden ihm hier in einem wundervollen Bilderbuch vorgelegt, das seine Wirkung auf die damit bekannt gewordenen Völker nicht verfehlt hat. Die Fragen nach dem Ursprung des geschichtlichen Lebens, nach der Gliederung der Menschheit in verschiedene Völkergruppen haben sich hieran angeschlossen, nicht nur der Wissenstrieb, sondern auch das religiöse Forschen nach dem Urheber und Lenker alles dieses reichen Lebens mußten mächtig angeregt werden.

Auch ist — gleichgültig wer den Sabbat in seiner alttestamentlichen Form „erfunden" hat — diese zunächst vielleicht äußerlich erscheinende Satzung doch temporär von großer Bedeutung gewesen.

Eine in nicht allzulangen Zwischenräumen wiederkehrende feste Ordnung, welche in das alltägliche Leben merkbar mit religiösen Motiven eingreift, wird nicht nur kulturfördernd wirken, sondern auch geeignet sein, dem religiösen Leben kräftige neue Anstöße zu geben.

Freilich haben alle diese „heidnischen“, von Israel assimilierten Elemente ihre Wirkung an diesem Volke nicht ausüben können, ohne sich eine eingreifende Umbildung gefallen lassen zu müssen, deren Vollzug ein evidenter Beweis dafür ist, welche selbstbewußte Kraft und Klarheit in dieser Religion, auch in ihren frühen Anfängen, wohnte. Der kanaanitische Kult bildet die Grundlage des in dem jetzigen Zeremonialwesen ausgearbeiteten Kultsystems (vgl. unten S. 87 ff., 107 ff.). Aber wer möchte wohl in diesem einen ursprünglich agrarischen, ausgelassenen, ja stellenweis unsittlichen Gottesdienst wiedererkennen? Alles erscheint vergeistigt, versittlicht, stellenweise sogar mit einem Anflug von Asketik überhaucht, obgleich mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden ist, daß die Feste des Judentums zum größten Teil immer noch die Bezeichnung hag, d. h. Tanz tragen und vom Talmud alle bis auf den Versöhnungstag jôm tôb, d. h. Freudentag genannt werden. Hätten wir nicht den Umbildungsprozeß in den verschiedenen Gesetzgebungen noch deutlich vor Augen, wie er unten zu schildern sein wird, man könnte diese Umgestaltung kaum fassen.

Ebenso sind die babylonischen Ursagen einer mächtigen Durcharbeitung unterworfen worden, welche zugleich beweist, daß die religiösen Denker Israels den durch sie angeregten schwierigen Problemen nicht aus dem Wege gegangen sind. Zunächst ist überall der kraßheidnische Charakter: Götterkämpfe, Göttermorde, Hervorbringung der Welt aus einem getöteten Ungeheuer mythischer Art, Götterzwistigkeiten, Götterlügen und Götterlisten, Götterhunger, Göttergier usf. abgestreift. Etwas von Neid der Götter oder Reue der Götter spukt hier und da noch nach, ist aber in eine höhere edlere Sphäre hinaufgehoben dadurch, daß Jahve sonst durchaus als der Gerechte und Allmächtige erscheint, der nur dem Menschen und seiner Geschichte nicht teilnahmslos gegenüberstehen kann.

Was aber die Hauptsache ist: unser Erzähler hat sich selbst an der Hand dieser, theologisch beurteilt, auf einem ziemlich niedrigen Standpunkt stehenden Geschichten zu einer höheren Klarheit über die Gottesidee durchgerungen und dadurch seinem Volke einen Schatz

geschenkt, der bedeutend größer war als das, was er von den Babyloniern empfangen hatte. Man kann also hier, wie bei der Festgesetzgebung, den Heiden nur den Ruhm lassen, Israel zu Gedanken angeregt zu haben, die von unvergänglicher Größe und Schönheit waren.

Der Jahvist wagte den Gedanken, daß alles was die Babylonier, wenn auch zum Teil noch in sehr kindlicher und unbehilflicher Form, als das Werk ihrer Götter bezeichnet hatten, auf niemand anders, als Jahve, den Gott des kleinen Israel, zurückgehe; der hatte Himmel und Erde geschaffen und den Wundergarten am Anfang der Welt, er hatte die Menschen hineingesetzt und wegen ihrer Sünde daraus vertrieben, indem er die schwersten Strafen über sie verhängte. Er hatte die Göttersöhne gerichtet und die zum Volk erstarkte Urmenschheit entstehen lassen. — Aus den polytheistischen Urerzählungen der Heiden ist in Israel der erste bewußte Ansatz zum Monotheismus aufgesproßt, vgl. unten S. 70f.

Und ebenso wird man bewundernd ausrufen müssen, was hat das Alte Testament aus der religiös recht minderwertigen Sabbatsobservanz Babels gemacht! Die soziale Bedeutung des Sabbats liegt im Gesetz Israels klar zutage. Und an manchem Prophetenwort über den Sabbat, wie an Tritojesaias schönen Ausführungen haftet trotz den bekannten Äußerlichkeiten der streng gesetzlichen Sabbatfeier ein eigener, gemütvoller religiöser Reiz. Für diese Männer ist der Sabbat nicht nur eine starre Form, die ihre Erfüllung despotisch heischt, der Ruhetag dient wirklich der Einkehr und der Sammlung der Gedanken auf das Hohe und Heilige.

I. Die Volksreligion (Moses und David).

1. Vorbereitende Stufen.

Wenn in den Vorbemerkungen die Familienreligion als die vom 1. Buch Mose selbst geforderte Vorstufe zur nationalen Religion des Mose bezeichnet wurde und sodann die Herübernahme der babylonischen Urgeschichte als Veranlassung zu einem weiteren Fortschritt in der religiösen Erkenntnis erschien, so wird mancher hierin einen Beweis dafür erkennen, daß diese Darstellung von dem „Dogma“ des Evolutionismus, des Glaubens an einen allmählichen Fortschritt der Weltgeschichte, auch auf religiösem Gebiet, ausgehe. Zuerst

die roheren, kindlichen Religionsformen, dann allmählich die höhere Entwickelung.

Man erklärt dieses „Dogma" für unvereinbar mit der heiligen Schrift und darum mit der christlichen Auffassung. Nach ihr habe sich der wahre Gott am Anfang der Weltgeschichte seinen Menschen geoffenbart und auch später sich ihnen nicht unbezeugt gelassen. — Diese Darstellung entspricht zweifellos der Auffassung des 1. Buches Mose, aber sie ignoriert ein wichtiges Moment, das doch bedacht sein will. Für den Jahvisten gehörte ein kühner Glaube dazu, um den Gott Israels überall in den Urerzählungen an die Stelle der heidnischen Götter zu setzen. Gewiß drückt sich hierin die geistige Errungenschaft aus, welche wir ihm verdanken, daß der Gott Israels kein anderer sei als der Gott der ganzen Welt. Wir werden ihm das Verdienst nicht vergessen, das er sich mit dieser Glaubenserkenntnis erworben hat, aber deswegen brauchen wir der Form seiner Darstellung nicht zu folgen, welche sich ungeschichtlich ausdrückt, nämlich so, als sei dieser Gott von den Menschen auch stets adäquat erkannt worden. Dieser Anschein ist erweckt worden durch die noch ungeschickte, primitive Form, in der sich das Altertum in seiner Geschichtschreibung auszudrücken pflegt, indem es das, was der moderne Historiker von den Personen erzählt, wie sie gedacht und geredet hätten, ihnen selbst in den Mund legt, so daß sich in dieser Geschichtschreibung stets Zwiegespräche, auch zwischen Gott und Menschen, ergeben.

Hierzu hat freilich noch ein anderer Glaube mitgewirkt, nämlich die ebenfalls das ganze Altertum beherrschende Vorstellung, als habe am Anfang der Weltgeschichte eine Heldenzeit gestanden, in der ein intimer, unmittelbarer Verkehr zwischen Gott und Menschen, von Person zu Person, stattgefunden habe. So erzählen es die Babylonier, so berichtet Homer und die römischen Dichter, nicht anders das Alte Testament. Man kann diese Schilderungen nicht in der einen Literatur für unhistorisch, in der anderen für historisch erklären. Der Glaube, der ihnen zugrunde liegt, ist überall der gleiche, er bildet eine allgemeine Voraussetzung des Altertums; muß man ihn, wie selbstverständlich ist, für die Heiden ablehnen, dann natürlich auch für Israel.

Daraus folgt, daß die Darstellung des Jahvisten, als habe Gott in unmittelbarem Verkehr mit Adam, Noah und den anderen Pa-

triarchen gestanden, so daß diese eine volle Einsicht in sein Wesen erhalten hätten, für uns unverbindlich ist. Den Kern seines Glaubens, daß auch die Anfänge der Menschheit unter der direkten Leitung des wahren Gottes gestanden hätten, werden wir uns mit Freuden aneignen können. Doch, wenn Gott den Menschen nicht direkt erscheint und sich ihnen von Mund zu Mund kundgibt, dann bleibt es immer eine offene Frage, wieviel sie von seinem Wesen wirklich erkannt haben.

Und da wird man auf der anderen Seite doch allmählich zugeben müssen, daß solche Erkenntnisse wie der Monotheismus der ältesten noch einfachsten Kulturstufe einfach unverständlich geblieben wären. Man braucht sich deswegen diese ersten Menschen durchaus nicht als tierisch roh, als eine Horde von etwas höheren Säugetieren vorzustellen, aber kindlich einfach im Denken, noch nicht über das Nächstliegende hinausgehend, ohne den Begriff der Natur im physischen, ohne den Begriff der Welt im geschichtlichen Sinne, immer nur vom Einzelnen und Nahen angezogen. Zusammenhängendes und zusammenfassendes Denken kann erst auf einer gewissen Kulturstufe entstehen; und mit der Kultur hat kein Volk sein Dasein begonnen, auch die späteren Erobervölker nicht, die sich in eine fertige Kultur hineinsetzten. Man verweist freilich auf die verhältnismäßig frühe Entstehung des Monotheismus bei Babyloniern und Ägyptern. Aber sichere Kunde von einer Form des Monotheismus haben wir aus Ägypten doch erst im 2. Jahrtausend und aus Assyrien erst nach dem Jahre 1000 v. Chr., wenn auch a priori eine höhere Datierung auf Grund neuer Funde nicht ausgeschlossen werden kann. Damals aber waren beide Völker längst Kulturvölker, und auch die Art und der Ort der Bezeugung dieses Monotheismus zeigen, daß es sich hier augenscheinlich um künstliche Produkte priesterlicher Spekulationen handelt.

Nun soll es freilich nicht angetastet werden, daß der Monotheismus Israels auf dem Grunde des Glaubens erwachsen ist, also nicht einfach mit den spekulativen Ideen heidnischen Nachdenkens auf eine Stufe gestellt werden darf. Aber nach dem eben Bemerkten muß eine gewisse Kulturgrundlage auch für ihn gefordert werden, in einem noch durchaus kindlichen Volke konnte er nicht entstehen.

Wenn wir nach diesen Verhandlungen auf die Frage nach den Vorstufen der Stammes- und späteren Volksreligion eingehen, so

wird von der neuern Kritik vielfach darauf verwiesen, daß Spuren von Naturreligion noch in den späteren Jahrhunderten vorhanden seien; diese Verehrung von Naturgöttern könne sehr wohl mit der Anbetung von Stammesgöttern Hand in Hand gegangen sein, sofern der Stamm etwa ein altes Heiligtum überkommen habe, an dem eine Naturgottheit von seinen Vorgängern verehrt wurde. Man macht darauf aufmerksam, daß die israelitischen Patriarchen unter heiligen Bäumen angebetet und ihre Altäre erbaut hätten, daß an Quellen mehrfach Gott erschaut werde von seinen Verehrern, daß der Jakobsstein in Bethel geradezu als Bêth-el = Gotteshaus bezeichnet worden sei, gerade wie es bei den Kanaanitern nach anderweitigen Zeugnissen der Fall war. Die nahe Beziehung Jahves zum Sinai weise auf einen Berg- und Gewitter- oder Vulkangott, und auch die schon oben S. 19 f. behandelten Cherubim und Seraphim seien geeignet, diese Auffassung zu unterstützen. Auch die Bundeslade zeuge von einer ziemlich primitiven Religionsstufe.

Gewiß kann man das Gewicht dieser Argumente abschwächen. Man kann die Cherubim und Seraphim als „Naturdämonen" auf die Kanaaniter oder die Babylonier abwälzen und sie nur als „dienende Geister" für die israelitische Religion gelten lassen. Die Baum-, Stein- und Quellengeister kann man den Arabern und Kanaanitern zuschieben und darauf verweisen, daß die Erzählungen des 1. Buches Mose immer nur von Gotteserscheinungen bei Baum, Quelle oder Stein zu berichten wüßten, daß also nicht das in diesen Naturgegenständen wirksam vorhandene göttliche Wesen von den Patriarchen verehrt worden sei, wie beim Naturkultus, sondern daß es sich hier höchstens um alte, aus einer grauen Vergangenheit herübertönende, aber in Israel längst in eine höhere Sphäre übertragene Klänge handele. Baum, Stein usw. kämen nicht mehr als Gegenstände der Verehrung, sondern als altgewohnte Stätten des Jahvekultus in Betracht, ja man hat sogar von einem reinen Zufall gesprochen, auf dem die Verehrung Gottes an diesen Stätten beruhe. Daß Jahve unter Blitz und Donner auf dem Sinai erscheine, hänge nicht mit seinem Wesen als Gewitter- oder Vulkangott zusammen, sondern eher mit der Höhe des Berges, der bis an den Himmel zu reichen scheine usw. Die Bundeslade aber habe nach dem Alten Testament selbst die Gesetzestafeln geborgen, von irgend welchem Aberglauben könne hier nicht die Rede sein.

Die Hypothese, es sei die Verbindung der Kultstätten mit Hainen, Steinen, Quellen eine zufällige, durch den jeweiligen Wohnsitz der Patriarchen bedingte gewesen, kann nur von solchen aufgestellt werden, welche die Propheten und geschichtlichen Bücher nicht kennen und daher nicht wissen, daß auch nach diesen Baum, Stein und Altar zusammengehören, und daß man sogar im Tempel von Jerusalem bis auf die Reform des Königs Josia Anno 621 v. Chr. neben dem Altar einen heiligen Holzpfahl (Aschera, von Luther „Hain" übersetzt) hatte (2. Kön. 23,6). Es kann sich angesichts der prophetischen Polemik gegen Baum und Stein (vgl. Jer. 2, 27 „die Israeliten sagen zum Holz ‚du bist mein Vater' und zum Stein ‚du hast mich gezeuget'), welche den Gedanken einer Verehrung dieser Naturgegenstände klar ausspricht, nur um zwei Möglichkeiten handeln: entweder die Erzväter haben die bei den Arabern und Syrern übliche Verehrung dieser Naturgeister gekannt, aber umgedeutet, indem sie Jahve in der Weise des Naturdienstes ehrten oder sie haben wirklich Naturgeister verehrt. Im ersteren Fall wäre viel eher ein Protest gegen diesen Kultus am Platz gewesen, der auch den Schein vermieden hätte, als solle der Gott Israels in die Natur herabgezogen werden. Die letztere ist also die einzig mögliche. Der Kultus der Naturgeister war altheilig, die spätere, eigentlich über ihn hinausgeschrittene Zeit behielt zwar die alten Formen bei, deutete sie aber um, indem sie Jahve an den bezüglichen Stellen verehrte und das Wohnen der Gottheiten an ihnen in ein Erscheinen an ihnen verwandelte. Später, zur Zeit des Jeremia genügte auch diese Umdeutung nicht mehr. Etwa ein Jahrhundert früher werden zwei Ereignisse erwähnt, welche andere Gegenstände des Naturkultus, nämlich Tiergestalten beseitigten, sowie auch der König Josia laut 2. Kön. 23, 11 die Sonnenrosse und Wagen abschaffte, welche die Könige Judas vor ihm gestiftet hatten. Vom Könige Hiskia wird 2. Kön. 18, 4 erzählt, daß er die eherne Schlange zerstieß, welche Mose gemacht hatte, denn bis zu der Zeit hatten ihr die Kinder Israel geräuchert, und man hieß sie Nehustan. Und zu gleicher Zeit fielen die goldenen Kälber von Bethel und Dan in die Hände der Assyrer, über welche der Prophet Hosea schon vorher gespottet hatte. Schlangen- und Stierdienst aber sind etwas sehr Gewöhnliches im semitischen Altertum. Noch Mohammed hielt die Schlangen für dämonisch; auf ihrem dämonischen

Wesen beruht auch die verführerische Kraft der Paradiesesschlange. Auch hier muß die obige Alternative gestellt werden: wie konnte Mose dem Volke eine solche Schlange vor Augen stellen, um sie (gläubig) anzuschauen zum Zweck der Heilung, da er doch wußte, wie man bei den heidnischen Völkern dieses Tier zu betrachten pflegte? Hieß das nicht geradezu, abergläubische Vorstellungen befördern? Und wirklich hat man diese Schlange fünfhundert Jahre lang als ein höheres Wesen verehrt, bis Hiskia dem Mißbrauch ein Ende machte. Auch hier begreift sich das Vorgehen Moses am besten bei alteingewurzeltem Schlangenkult, den er in geistiger Weise umdeutete. Auch der Stier von Bethel, gegen den nicht einmal Elia und Elisa aufgetreten zu sein scheinen, wird von den späteren Propheten nur als ein Symbol Jahves aufgefaßt sein, immerhin hat man sich auch mehr darunter vorgestellt, wie die Worte 2. Mos. 32, 4 beweisen: „Das ist dein Gott, der dich aus Ägyptenland geführt hat." Es ist jedenfalls bezeichnend, daß der eigene Bruder des Mose, der Priester Aaron, hier als Mitschuldiger des Volkes erscheint. Die Anschauung, welche ein Hosea bekämpft, ging also wohl bis in die höchsten Spitzen der Theokratie hinauf, vgl. 1. Kön. 12, 28, wo dieselben Worte bei Jerobeam I. auftreten.

Eine Ähnlichkeit haben alle diese Reste einer naiveren Religionsstufe, sie sind mit den höher entwickelten Vorstellungen einer späteren Zeit nicht mehr zu vereinigen, werden aber noch eine Zeitlang toleriert, dabei in sehr begreiflicher Absicht umgedeutet und dann entweder mit voller Überlegung oder von selbst durch die Geschichte abgestoßen. Jeremia würde nicht 3, 16 von der Bundeslade sagen: es werden Zeiten kommen, da wird sie nicht mehr erwähnt werden, man wird nicht mehr an sie denken noch davon reden, noch sie suchen, sie wird auch nicht wieder gemacht werden, wenn er in ihr einen verehrungswürdigen Gesetzesbehälter gesehen hätte und weiter nichts. In der Tat ist sie zu allen Zeiten der alttestamentlichen Geschichte und in allen ihren Quellen bedeutend mehr gewesen. Wenn sie in das Allerheiligste der Stiftshütte und des Tempels gesetzt wird, so gilt ihr der Kultus, und damit in Übereinstimmung erscheint noch nach der Priesterquelle der Gott Israels selbst als thronend auf der Lade (vgl. unten). Wäre sie als Thron Jahves gedacht, läge hier Thronkultus vor, so kämen wir in eine ziemlich primitive religiöse Auffassung hinein; enthielt sie

irgendein Idol, das die Gottheit repräsentierte, so wäre die Vorstellung nicht höher. Die Versetzung der Gesetzestafeln in die Bundeslade ist nach der Art, wie die Lade in der älteren Zeit behandelt, angeredet und verehrt wird, eine ähnliche Umdeutung, wie sie sich Bäume und Steine haben gefallen lassen. Jeremia eilte seiner Zeit weit voraus, indem er in jener unerbittlichen Klarheit, die auch seinen anderen, oben zitierten Ausspruch charakterisiert, ihre Wertlosigkeit in religiöser Beziehung auf das stärkste betont.

Daß auch der Sinai nicht nur zufällig, weil das Volk sich gerade dort befand, der Sitz Jahves wurde, ist oben S. 15 f. schon angedeutet und wird unten noch klarer werden. Und daß das Gewitter fast die regelmäßige Form der Gotteserscheinung ist: Richt. 5, 4 f.; 1. Kön. 19, 11 f.; Mich. 1, 3 f.; Hab. 3; Hes. 1; Jes. 30, 27—31; Ps. 18, 7—17 u. ö., so daß der Donner geradezu „die Stimme Jahves" heißt, muß doch mit dem Wesen Jahves irgendwie zusammenhängen. Ist es nicht auch natürlich, daß die kindliche Menschheit in der durch Wunderbarkeit und Majestät gleich ausgezeichneten Naturerscheinung des Gewitters ihren Gott heranbrausen fühlte? Verdient eine solche Annahme Spott und Zurückweisung? Zwingt doch das Unwetter mit seinem Donner und Blitz noch ganz aufgeklärte Kulturmenschen im Verborgenen auf die Knie! Heißt es nicht, solche Empfindungen und das wirklich Heilige in ihnen mit täppischen Händen anfassen, wenn man hier von einem halbwilden „Wüsten- und Gewittergott" redet, den man den Israeliten der älteren Zeit andichte? Und wieder zieht ein Vulkanausbruch, wie er aus Stellen wie 2. Mos. 19, 18, 5. Mos. 4, 11 durchscheint, den Menschen mit unwiderstehlicher Gewalt unter seinen Eindruck. Hat nicht Paulus recht, wenn er von einer wirklichen Offenbarung des unsichtbaren Wesens Gottes, nämlich seiner ewigen Kraft und Gottheit in den Werken der Natur redet? Dürfen die Menschen solche Kräfte Gottes, wenn sie ihnen spürbar geworden sind, in ihrer Majestät, nicht anbeten und ehren?

Gewiß ist ein Gewittergott und Berg- oder Vulkangott noch kein ethischer Gott. Gerade darauf beruht ja seine Wirkung auf noch unentwickelte und rohere Seelen, daß er ihnen in seiner unberechenbaren Macht und unersteiglichen oder wenigstens gefährdenden Höhe, mit seinen plötzlichen Nebeln und Stürmen und Wettern entgegentritt, daß er ihnen ihr Vieh oder ihre Kinder unversehens in

die Abgründe wirft und zuweilen seine ganze Umgebung mit verheerendem Wasser, Schlamm und Geröll überschüttet. Er ist ein majestätischer Herr und hat seine Launen. Aber was wäre ein Gott ohne die unberechenbare, unbegrenzte Machtfülle? Diese muß erst einmal anerkannt sein, ehe das ethische Wesen der Gottheit in sein Recht treten kann. Erst die Verbindung von Macht und Sittlichkeit macht den Gott. Dieser verachtete rohe und launische „Wüstengott" bildet also die notwendige Voraussetzung für die ethische Gottesidee der späteren Zeiten.

Soll ich noch die bekannten Worte Goethes über die Verehrung der Sonne dazu setzen? Soll ich darauf verweisen, wie die Poesie aller Zeiten im Monde ein belebtes, verständnisvolles Wesen verherrlicht hat? Wie noch die neuere Zeit im Sternenhimmel einen wunderbaren Prediger ewiger, majestätischer Ordnung feierte?

Ich denke, es ist leicht verständlich, daß die antike Menschheit in allen diesen wunderbaren, von Menschenmacht und -kunst- absolut unabhängigen Erscheinungen selbständige Wesen von göttlicher Art verehrte, welche wegen ihrer hervorragenden Bedeutung für das Menschengeschlecht die Verehrung und Anbetung der Menschen wohl beanspruchen könnten.

Anders scheint es zu liegen mit der Verehrung von Baum, Stein und Quelle oder Tier. Aber es ist doch ein richtiges Gefühl, das hier gesprochen hat. In allen diesen Naturgegenständen oder Naturwesen waltet ein eigentümliches Leben, das der Mensch nicht in der Hand hat. Eine Quelle ist etwas anderes als ein Wassertümpel, ein Baum ist verschieden von einem Balken, der Mensch verehrt in ihnen allen Teile des gewaltigen Alllebens, das ihn umgibt. Auch der Polydämonismus, welcher diese Gegenstände als Behausungen von Naturgeistern ansieht, entbehrt nicht einer gewissen religiösen Bedeutung. Die Dichter verstehen ihn, wenn sie in dem Rauschen des Baches, dem Flüstern der Bäume, dem Rascheln der Blätter, dem Wind und Meer das geheimnisvolle Walten der personifizierten Naturkräfte kund werden sehen, wenn ihnen auch in den glitzernden Wellen, dem dämmernden Mondschein lebendige, erfreuende oder „lösende" Mächte aus der Natur entgegentreten, mit denen man reden kann, die ihr geheimnisvolles Spiel mit den Dingen und Menschen treiben.

Es sei hiermit genug: in der Bevölkerung der Natur mit einer

unendlichen Fülle von gewaltigen und niederen Geistern, die einen gewissen Einfluß je nach ihrer Macht auf den Menschen ausüben, liegt eine richtige Ahnung von der unendlichen Bestimmtheit und Abhängigkeit des menschlichen Lebens, die in religiöser Beziehung das Altertum vielfach über die moderne, lebensleere Naturbetrachtung stellt. So sicher hier eine Fülle von Aberglauben sich entwickelt hat, so wenig kann man doch das Ganze mit dem Begriffe Aberglauben einfach abtun.

In der Familien- oder Stammesreligion geht das Interesse der Gottheit fast restlos in dem Interesse des gottgeweihten Geschlechtes auf. Sein Bestand wird gesichert, seine Reinheit geschützt, etwaige Nebenlinien werden ausgeschieden, sein zukünftiges Gebiet ihm zugewiesen, seine Feinde bekämpft, eventuell ihre Ausrottung ins Auge gefaßt. Die Nation ist nur die erweiterte Familie, der Stamm stellt die Nation im kleinen dar. Blicken wir von der vorher konstatierten Nationalreligion auf die Stammesreligion zurück, so sehen wir eine klare, logische Abfolge dieser Bildungen. Zugleich erkennen wir, daß hier durchaus keine schlechthin einzigartige Domäne des heiligen Volkes vorliegt. Vielmehr läßt sich behaupten, daß die äußere Form dieser Religionsbildungen sich vielfach in der Religionsgeschichte wiederholt. Jede nicht ganz zurückgebliebene Religion drängt auf Gemeinschaft. Die natürlichste, namentlich in den einfachen Verhältnissen der Wüste nächstliegende Gemeinschaft ist der Stamm oder die Familie. Die Wüste kennt ja keine eigentlichen Staatenbildungen, außer da, wo das Nomadenleben durch die in den größeren Oasen sich entwickelnde Kultur abgelöst wird. Davon abgesehen ist die aus der Blutsverwandtschaft sich bildende und an sie sich anschließende Genossenschaft, welche dem einzelnen Halt gibt: das Geschlecht.

Bei den unzivilisierten Verhältnissen der Wüste, welche keinen Staat, keine Polizei, keine exekutierende Macht kennen, ist der einzelne ganz und gar auf seine Geschlechtsgenossen angewiesen. Nur durch sie bedeutet er etwas, nur in ihnen besitzt er einen Halt gegenüber allen denkbaren Gefahren. Seine Tiere sind nur sicher in der allgemeinen Herde, auf den großen Weideplätzen des Stammes. Sein Blut und das Blut seiner Kinder könnte jeder ungestraft vergießen, niemand würde danach fragen, wenn nicht sein Stamm hinter ihm stände. Seine Sicherung aber durch den Stamm beruht

auf dem gemeinsamen Blut und auf dem altheiligen Gesetz der Blutrache, d. h. der Verpflichtung aller seiner Stammesbrüder, wenn sein Blut vergossen ist, für ihn mit ihrem Blut und Leben einzutreten. Diese Verpflichtung aber ist eine gegenseitige, wie jeder andere für ihn, so steht er auch für jeden anderen ein. Die Macht eines Stammes beruht auf der Zahl und der Tapferkeit seiner Glieder. Man sieht: die wesentlichste Aufgabe dieser Kulturgröße ist die Pflege der Beziehungen der Stammesglieder zum Nächsten. Über den Stamm reicht der Blick kaum hinaus. Aber alles was innerhalb des Geschlechtes vor sich geht, fesselt die Aufmerksamkeit, ja verlangt die Hingabe des einzelnen in intensivster Weise. Dem entspricht selbstverständlich auch die Gottesidee. Die Gottheit erscheint als der himmlische Schutzherr der Stammesinteressen, zugleich aber auch als die eigentliche Seele der Pflichten, welche die einzelnen aneinander und an die Stammesgenossenschaft binden. Sie ist namentlich auch der Patron der Blutrache, ohne die der Stamm auseinanderfiele und der einzelne rechtlos wäre. Daß in Israels Gesetzen die Blutrache als die Grundlage des Kriminalrechtes erscheint, so daß sogar in der Priesterquelle noch von dem Bluträcher die Rede ist, ist ein Zeichen für ein längeres Nomadentum der Väter Israels, während doch schon in Jahve der Familiengott verehrt wurde. So tief muß sich damals in das Volksgemüt der Glaube an den Gott als den Rächer des vergossenen Blutes eingeprägt haben, daß er auch dem späteren Bewußtsein immer lebendig blieb.

Und noch etwas Weiteres ist charakteristisch für diese Periode: die Idee der Blutrache beruht im Grunde auf der Tatsache der Blutsverwandtschaft der meisten oder hervorragendsten Stammesglieder. Dieser Tatsache tritt aber in den nomadischen Verhältnissen eine andere ergänzend, vielfach auch gleichwertig zur Seite, das ist die Schaffung einer Blutgemeinschaft durch Blutverbrüderung. Das Bedürfnis nach stärkerem Halt kann ein kleineres oder heruntergekommenes Geschlecht dazu treiben, sich an ein kräftigeres und angeseheneres anzuschließen. Dann wird ein Blutbund geschlossen, welcher auf künstliche Art gemeinsames Blut herstellt. Bei allen solchen Blutbündnissen, welche durch gemeinsames Trinken desselben Blutes, durch Streichen des Blutes an die Körper der Bundschließenden, durch Bestreichung der Pfosten der Zelte

oder der heiligen Steine mit Blut herbeigeführt werden, erscheint die Gottheit als Teilnehmer am Blut und damit gleichsam als der Dritte oder als Zeuge im Bunde, der das Bündnis erst festmacht. Und wie man vor der Gottheit ein Blutbündnis schließen kann, so kann mit der Gottheit ein Bund geschlossen werden, indem man das Opferblut auf den menschlichen Bundesgenossen sprengt.

Wir fühlen uns durch diese Anschauungen und Sitten sofort an den Sinai versetzt, wir spüren die geistige Luft, aus der jener Bund hervorging, durch welchen Mose das Volk Israel mit seinem Gott zusammenkettete. Das ist alles nicht etwas schlechthin Offenbarungsmäßiges und Einzigartiges, sondern es entspringt aus dem Boden, aus welchem Israel mit seinem großen Propheten hervorgegangen ist.

Für diese Religionsstufe nun, welche, auf dem Stammesleben der Wüste erwachsen, die Gottheit auf das innigste an den Familien- und Volksinteressen beteiligt, ja unmittelbar in die Blutsgemeinschaft ihrer Verehrer hineinzieht, gibt es eine besondere Bezeichnung, welche die Wissenschaft jetzt auch für diese ältere Religion Israels anzuwenden pflegt, nämlich Henotheismus d. h. Eingötterei im Unterschied von Polytheismus d. h. Vielgötterei und Monotheismus d. h. Alleingötterei. Während nämlich der Monotheismus überhaupt nur von e i n e m Gott weiß, der a l l e i n Gott ist, verehrt der Henotheist zwar auch nur einen Gott, aber er leugnet durchaus nicht die Existenz anderer Gottheiten. Dazu fügt sich der allbekannte, durch das ganze Alte Testament sich wiederholende oberste Glaubenssatz des alten Bundes: wir sind das Volk Jahves, Jahve ist der Gott Israels. Der Gedanke, daß Jahve auch der Gott der Kanaaniter sein könne, erscheint unerhört, die haben ja ihren Gott Baal, der ist Jahve feindlich, wie der Kampf Elias und der Baalspfaffen zeigt. Ebenso wird von Kamos, dem Gott der Moabiter, Milkom, dem Gott der Ammoniter, Astarte, der Göttin der Sidonier usw. gesprochen. Sehr ausführlich ist dieser nationale, partikularistische Charakter der Gottesidee entwickelt von dem Richter Jephtah gegenüber dem Ammoniterkönig in Richt. 11: Euer Gott ist Kamos (wie es dort heißt), ihr besitzt von ihm euer Land, und wir besitzen von Jahve unser Land. In ähnlicher Weise spricht sich der König Meša von Moab aus auf dem bekannten Siegesstein, den er sich im 9. Jahrhundert v. Chr. gesetzt hat. Von diesem

Glauben bietet uns das Alte Testament noch eine Fülle weiterer Beispiele, auch in Zeiten, wo bereits in den hervorragenderen Geistern der Monotheismus d. h. der Glaube an die Alleingottheit Jahves herrschte. Man sieht daraus, wie fest dieser Glaube in früheren Jahrhunderten dem heiligen Geschlecht gestanden haben muß. Auf dieser Grundlage wird sich daher zunächst auch der Gottesglaube des Mose erhoben haben.

Das Alte Testament selbst findet es nicht anstößig, daß Gott seine besondere Sorgfalt und Teilnahme einer ihm geweihten Familie zuwendet und, nachdem diese unter seiner Fürsorge zum Volk erstarkt ist, seine Gnade diesem erhält. Hier vollzieht sich doch auch dieser Übergang vom kleineren Kreise zum weiteren auf eine ganz natürliche Weise. Gewiß gibt es Fährlichkeiten und Hemmungen, aber gerade darin besteht ja die Religion, den Welteinflüssen gegenüber den göttlichen Schutz festzuhalten, und die Natürlichkeit des allmählichen Wachstums wird durch diesen nicht aufgehoben.

Totenkult. Daß in einer Familienreligion der Totenkult eine Rolle spielt, ist an sich sehr naheliegend. Wir haben noch aus späterer Zeit Zeugnisse dafür, daß in Arabien die Erbbegräbnisse heilig gehalten wurden und unmittelbar mit den Häusern verbunden waren, und auch in Israel hat man, nachdem man längst ansässig geworden war, sein Erbbegräbnis gehabt, vgl. 1. Mos. 23 und die häufige Wendung „zu seinen Vätern versammelt werden", was nichts anderes als die Aufnahme in das Erbbegräbnis bedeutet. Totenopfer werden noch im 5. Buch Mose 26, 14 verboten (7. Jahrhundert), ja sogar die späteren Apokryphen wie Tob. 4, 17 und Jes. Sir. 7, 33 bezeugen die Sitte. Totenbefragung wurde ebenfalls in der ganzen vorexilischen Zeit geübt, und nach 1. Sam. 28, 13 wird der dabei erscheinende Geist geradezu als ein göttliches Wesen bezeichnet. Namentlich hat man in neuerer Zeit aus dem System der Totenklagegebräuche auf früheren Kult des Toten geschlossen. Das Zerreißen der Kleider, das Anlegen des Sackes (eines härenen Gewandes), das Bestreuen des Hauptes mit Asche, das Barhaupt- und Barfußgehen, das Verhüllen des Hauptes oder des Bartes, das Glatzescheren, das Raufen des Haares, das Blutigritzen des Körpers oder wenigstens der Hände, das Fasten seien alte Kultusgebräuche zu Ehren des Toten gewesen. Auch das Anstimmen des Totenliedes will man so verstehen, namentlich das Abschnei-

den der Haare sei augenscheinlich ein Totenopfer, der griechischen Sitte entsprechend. Gesetzlich verboten waren übrigens nach 3. Mos. 19, 28. 21, 5; 5. Mos. 14, 1 f. nur das Sichritzen und Scheren eines Toten wegen. Übrigens wirkten die Totengebräuche (und zwar nur durch die Berührung mit dem Toten) nur verunreinigend. Betrachtet man die Sache vorurteilsfrei, so hat man wohl den Eindruck, daß Totenkult, bei dem die Toten als niedere Hausgeister erscheinen, der mosaischen Zeit nicht unbekannt gewesen sein wird, daß aber die Indizien für einen noch in später nachmosaischer Zeit bewußt ausgeübten Kultus sehr stark übertrieben worden sind. Gewiß hat man an das Fortleben der Toten und an einen gewissen Einfluß auf die Lebenden geglaubt und ihnen darum hier und da Speisen und auch wohl eine Haarlocke geweiht, aber die Totengebräuche sind weit entfernt von einem eigentlichen Kultus, der auch zweifellos vom Gesetz viel ausgesprochener und deutlicher verfolgt worden wäre. Die Totenbefragung kann jedenfalls ohne einen eigentlichen Gottesdienst für den Toten ausgeübt werden.

2. Das Werk des Mose.

Das Milieu. Moses Name wies zwar auf Ägypten, aber — was auch Mose von ägyptischer Art kennen gelernt hat, wir können keinen irgendwie nennenswerten Einfluß derselben auf sein Werk nachweisen. Moses Beziehung zu Midian bzw. den mit Midian verwandten Kenitern steht ebenfalls fest, aber was man hier von minäisch-babylonischem Einfluß, namentlich auf seinen Gottesbegriff, behaupten will, schwebt größtenteils in der Luft, vgl. oben S. 15 f.

Dagegen haben wir Zeugnisse in sehr reichlicher Fülle, welche beweisen, daß Moses Gedankenkreis um diejenigen Größen sich bewegte, welche die Midianiter mit den anderen Wüstensemiten teilten. Hier ist zunächst der Hauptschauplatz seiner Wirksamkeit nach alttestamentlicher Anschauung, der Horeb (Elohist und 5. Buch Mose) oder Sinai (Jahvist und Priesterquelle) zu nennen, auf dem ihm Jahve im brennenden Busch erschien, um ihn zur Rettung des Volkes aus der ägyptischen Knechtschaft zu berufen. Man hat zwar selbst hierin babylonischen Einfluß gewittert, indem man im Namen des Sinai eine Beziehung auf den Namen des babylonischen Mond-

gottes Sîn fand (wie Mose auf dem Berg Nebo starb, der den Namen eines anderen Hauptgottes der Babylonier trug). Auch den Namen Jahve hat man in der Form Jaû = Jahu mit dem Mondgott von Babel zusammenbringen wollen.

Über diese Vermutungen wird sehr vorsichtig zu urteilen sein. Daß aus dem Tode des Mose auf dem Berg Nebo nichts über Beziehungen zu Babel geschlossen werden darf, ist allgemein anerkannt. Man sieht mit Recht hierin einen bloßen Zufall. Dann aber kann auch die Berührung mit dem Namen des Sîn eine bloß zufällige sein. Es ist möglich, daß die Babylonier, welche ein Jahrtausend vorher Kriegszüge nach dem Westen unternommen haben, auf diesem Berge ein Heiligtum für ihren Mondgott stifteten, und daß, da die Araber ebenfalls besonders eifrige Mondanbeter waren, dieses Heiligtum längere Zeit Berühmtheit genoß, so daß wenigstens in gewissen Kreisen der Name Sinai durchdrang. Jedenfalls hat er den echt semitischen Namen Horeb = Wildheit, Trockenheit, Wüstenei nicht zu verdrängen vermocht. Alles dieses würde um so eher anzunehmen sein, wenn wir den Sinai weiter nordöstlich, mehr in der Nähe des Toten Meeres zu suchen hätten, wo er sich dann auch besser als Nachbar zu seinem Gegenstück, dem Nebo, gesellen würde. Jedenfalls wäre es sehr übereilt, hieraus sofort auf die Gleichheit Jahves mit Sîn, also auf seine Mondnatur zu schließen, die uns doch sonst nirgends bezeugt ist. Aus dem Namen Jahve, dessen Verhältnis zu dem syrischen Gottesnamen Jaû unsicher ist (Jaû kann Abkürzung davon sein, die auch im Hebräischen mehrfach vorkommt, es kann aber auch eine total andere Namenbildung vorliegen), kann nur folgendes geschlossen werden: 1. Der Name ist auf keinen Fall babylonisch, vielmehr ganz sicher, auch wenn er zuerst in Babel nachgewiesen werden könnte, westsemitisch, nämlich arabisch (Delitzsch u. a.: kanaanäisch). 2. Der Name erklärt sich am einfachsten als eine Zeitwortbildung, bezeichnet also ursprünglich eine Tätigkeit oder einen Zustand des bezüglichen Gottes. Alle Versuche, ihm eine theologische Idee abzugewinnen und ihn dadurch aus der Sphäre des Eigennamens heraus und in die der spekulativen Theologie zu erheben, sind als gescheitert anzusehen. Wir müssen uns bescheiden, ihn nicht mehr deuten zu können. Sehr ansprechend ist es, da im Arabischen hawâ die wehende Luft bedeutet, den Namen als den „Wehenden“, in der Luft dahinfah-

renden Gewittergott zu fassen. Doch bleibt dies nur eine Vermutung. Daß mit dieser Deutung jedenfalls die Sphäre dieses Jahve trefflich wiedergegeben wäre, braucht nicht genauer ausgeführt zu werden nach dem, was oben S. 31 über das Gewitterhafte, unaussprechlich Erhabene und Gewaltige des Gottes vom Sinai bemerkt wurde. Ins Antlitz kann man diesem Mächtigen nicht schauen, in einer Felsspalte verborgen mag man ihm höchstens nachblicken. Aber er kann von seinem Berge aus im Sturm herniederfahren, um für seine Verehrer das Meer trocken zu legen, wenn sie es bedürfen, und die Wogen über seine Feinde zusammenstürzen zu lassen.

Die Hauptsache aber bleibt: der Sinai war das religiöse Zentrum für die ihn umringenden Wüstenstämme, er ist, wie oben bemerkt, von vornherein der Berg Gottes, und wer auf ihm seine Schafe weidet, kann, wenn er ein Erkorener ist, hier die Gottheit zu schauen bekommen. Der Boden ist für die Beduinen heilig, der lohende Busch kann sie auf die Knie niederwerfen, daß sie ihre Sandalen ausziehen müssen. So verhandelt Mose mit dem Pharao um eine zeitweilige Entlassung des Volkes, daß es dem Jahve ein Fest feiere; das kann nur in der Wüste geschehen, nur da ist heiliger Boden (2. Mos. 3, 18; 8, 23 f.). Hier opfert daher Jethro mit Mose (2. Mos. 18); zur Strafe sollen die Israeliten den heiligen Berg verlassen, wo Jahve wohnt, und schmerzlich ringt Mose mit Jahve um den Ersatz, den der Herr ihnen mitgeben will (2. Mos. 32—34). Daher — wie oben bemerkt — Jahve immer wieder von diesem Berge seinem Volke zu Hilfe eilt und von dem verzweifelten Propheten Elia hier aufgesucht wird, wo er sicher zu finden ist, nachdem sein Land von dem tyrischen Baal und dessen Verehrern entweiht wurde (1. Kön. 19).

Auch wird Midian selbst als ein Hirtenvolk angesehen; denn sogar von Jethro heißt es, daß er ein Hirt war, seine Töchter hüten die Schafe, obwohl vornehme Frauen, und sein Schwiegersohn Mose muß ebenfalls dieser Beschäftigung obliegen. Als Jethro den Mose besucht, gibt er ihm zwar einen Rat inbezug auf die Erleichterung seiner Arbeit am Volk, aber er greift ihm nicht etwa mit dem Gesetzbuch Hammurabis oder einem einheimischen Kodex unter die Arme, sondern er läßt ihn ruhig weiter rechtsprechen wie bisher — aus Inspiration, durch welche Mose offenbar das geltende Gewohnheitsrecht in genialer, dem Volk heilsamer Weise

anwendet. Gewiß ist die Priesterstellung des Jethro und sein praktischer Rat in Beziehung aufeinander gedacht, aber mehr als das Bild eines Beduinenpriesters, der mit den Aufgaben des Gewohnheitsrechtes vertraut ist, ergibt sich dabei nicht.

Das Volk des Jethro entschließt sich nur ungern, den Sinai zu verlassen (4. Mos. 10, 29), es erscheint auch später noch als nicht angesiedelt, Gideon muß mit den Midianitern kämpfen, welche von der Wüste aus Israel nachdrängen und schlägt sie in die Wüste zurück. Bekanntlich wird aber der Schwiegervater des Mose nicht überall als Midianiter bezeichnet, er heißt auch ein Keniter (Richt. 1, 16). Als solcher ist er nun gar für die Tradition Israels mit der Wüste verknüpft; denn die Keniter blieben auch nach der Einwanderung im Lande Kanaan Nomaden, und sie erscheinen mit dem Jahvedienst auf das engste verbunden. Was aber den sonstigen Charakter dieser Religion betrifft, so erscheint folgender Vorfall für sie hoch charakteristisch. Mose ist unbeschnitten, als er zu Jethro kommt, dagegen geht diese Sitte offenbar in Midian im Schwange, wie sie uns überhaupt als eine echt arabische bekannt ist. Als er nun mit seinem Weib und seinem Sohn aus Midian nach Ägypten zieht, um Israel zu befreien, überfällt ihn Jahve in der Herberge und will ihn töten, offenbar wird er von einer schweren Krankheit plötzlich ergriffen. Zippora aber weiß das Mittel zu finden, um den Zorn Jahves zu besänftigen. Sie beschneidet an Stelle ihres Mannes ihren Sohn und entsündigt den Vater mit dessen Blut. Wir sehen hier in eine höchst primitive Auffassung der Beschneidung hinein, die Beschneidung ist Hochzeitsitte, durch sie wird der junge Mann zu einem „Blutbräutigam", zu der wir wieder die nächsten Analogien in gut bezeugten arabischen Sitten finden (vgl. 2. Mos. 4, 24 ff.).

Wüstencharakter tragen aber auch israelitische Institutionen, die entweder direkt auf Mose zurückgehen oder jedenfalls von ihm sanktioniert sind. Hier ist vornehmlich die Bundeslade zu nennen, der damals jedenfalls eine gewisse Bedeutung zukam. Das wird noch durch die Nachrichten der späteren Priesterquelle sichergestellt, nach denen Bundeslade und Stiftszelt geradezu den Mittelpunkt des Lagers Israels bildeten. Die geheimnisvolle Beziehung, welche auch nach den anderen Quellenschriften zwischen dem Gott Israels und der Bundeslade bestand und in dem 4. Mos. 10, 35 f. mitge-

teilten Spruch ihren Ausdruck fand, mit dem der Aufbruch der Bundeslade aus dem Lager und ihre Rückkehr zum Lager begleitet wurden: Erhebe dich Jahve, daß deine Feinde sich zerstreuen! Und: laß dich nieder bei den Myriaden Israels — diese geheimnisvolle Beziehung ist in der Priesterquelle geradezu als ein Thronen Jahves auf der Bundeslade aufgefaßt. Die Bundeslade war also der Träger der Gegenwart Jahves in seinem Volke und kam als solcher namentlich in Betracht bei den Kämpfen des Volkes, die man ohne die Gewißheit persönlichster Anwesenheit seines Gottes nicht gern unternehmen mochte, wie wir das noch aus der Zeit Davids ersehen können. Die Aufstellung dieses heiligen Geräts im Tempel durch Salomo, nachdem es durch David nach seiner neuen Residenz nach Jerusalem überführt worden war, ist ein neuer Beweis dafür, daß ihm in dieser Zeit eine nicht geringe Bedeutung beigelegt wurde.

Nach den Büchern Mose hätte dieser Gottesmann selbst das heilige Gefäß geschaffen, nach manchen neueren Forschern soll er es als das Heiligtum der Josephiden vorgefunden haben. Das mag auf sich beruhen: fest steht jedenfalls, daß er es nicht abgeschafft und auch eine gewisse zentrale Stellung nicht angetastet hat, die ihm überlieferungsmäßig zukam. Es muß daher bis zu einem gewissen Grade sich zum Ausdruck derjenigen religiösen Empfindungen geeignet haben, welche auch ihn beseelten.

Nun aber tritt bei diesem Heiligtum wohl kein Moment stärker in den Vordergrund, als dies, daß es ein kriegerisches Nomadenheiligtum war. Mose hat also einem zentralen religiösen Gerät, das den nomadischen Charakter der damaligen Religions- und Kulturstufe zum Ausdruck brachte, nicht ablehnend, sondern zustimmend gegenübergestanden, so wenig hat er daran gedacht, sein Volk etwa auf eine andere Kulturstufe emporheben oder mit ihr vertraut machen zu wollen. Es wäre wahrscheinlich auch ihm aus der Seele gesprochen gewesen, was der Prophet Nathan sagte, als David ihm seinen Plan entwickelte, die Lade in ein festes Heiligtum zu stellen, weil es ihm peinlich war, daß dieses hochheilige Gerät nur in einem Zelte Unterkunft fand, während er in einem Zedernhaus wohne: „du sollst der Lade kein festes Haus bauen, denn so lange wie Jahve umherzieht mit den Stämmen Israels, zieht er mit ihnen umher in einem Zelt und in einer

Hütte". Wenn Mose der Lade ein Zelt aufspannte in der Wüste (2. Mos. 33), und wenn David ihr eins errichtete auf dem Zion, so sollte es gerade so sein, die Lade gehört eigentlich gar nicht in das angesiedelte Leben, sondern in die Wüste hinein. Wie gut stimmt das dazu, daß Mose die Schafe seines Schwähers am Sinai hütete, daß ihm sein Gott im brennenden Dornbusch der Wüste offenbar wurde, und daß er sein Volk verließ, ehe es den Schritt zur festen Ansiedelung tat!

Aber wir haben noch weitere und kräftigere Beweise für den Wüstencharakter des Werkes des Mose. Das Gelobte Land war nicht nur ein Land fließend von Milch und Honig, d. h. ein Ideal für die Hirtenstämme der Wüste, es floß noch von mancherlei anderen Dingen über, unter denen neben der Fülle des Kornes namentlich auch des Weines und des Öles gedacht wird. Noch der Prophet Amos ist der Meinung, daß die Israeliten daher mit dem Übergang nach Palästina den Übergang zu einer neuen, ihnen bisher unbekannten Kultusweise gemacht haben, wie sie der in Palästina erlernte Landbau mit sich brachte (5, 25). Wir wissen nun, daß die Verschiedenheit der Lebensweise eine starke Differenz zwischen dem nomadischen Hirten und dem angesiedelten Kulturmenschen bedingt. Die Ägypter wollten mit Jakob und seinen Söhnen nicht zusammen essen, weil sie Viehhirten waren. Namentlich die Abneigung gegen den Wein liegt den Nomaden im Blut, wie man auch an der Religion Mohammeds sehen kann, die natürlich nichts in Arabien Unerhörtes gutgeheißen hätte. Und nun sehen wir, wie einige Zeit nach der Einwanderung in Palästina sich auch in Israel das alte Nomadenblut regt, und erfahren (wie schon oben bemerkt), daß gerade das Geschlecht der Keniter, mit dem Mose in verwandtschaftlichen Zusammenhang gebracht wird, sich nicht zum angesiedelten Leben entschließen kann, sondern nomadisch blieb, ja, daß hervorragende Gottesmänner wie die Nasiräer sich damals lebenslänglich den Wein entzogen. Das Ideal, welches Mose dem Volk eingepflanzt hatte, kann daher unmöglich von der Linie des Nomadenlebens weit abgelegen haben.

Und das war keineswegs nur ein weltliches Ideal, das mit einem tieferen Empfinden nichts zu tun gehabt hätte, geschweige, daß ihm keine Beziehung zur Gottheit geeignet hätte. Vielmehr erscheint das Nasiräat durchaus göttlich geordnet, beruht also unzweifelhaft

auf tiefsten religiösen Gefühlen. Noch der Prophet Amos (rund 750) spricht davon (2, 11. 12), daß Gott Söhne des Volkes zu Propheten und Jünglinge aus ihm zu Nasiräern erweckt habe. Nasiräer und Prophet stehen also noch für seine Schätzung auf bedeutender Höhe als Gottberufene, und mit der äußersten Entrüstung fährt er fort, die Israeliten zu beschuldigen, daß sie die Nasiräer zum Weintrinken und die Propheten zur Einstellung ihrer Weissagungen gezwungen hätten. Das erscheint ihm als ein schwerer Frevel. Und 100 Jahre vor Amos erfahren wir von der Sekte der Rekabiten, die ebenfalls dem nomadischen Leben treu geblieben waren und den Wein verabscheuten, daß sie sich mit begeisterter Hingebung an dem Kampfe der Jahveverehrer gegen den durch die Isebel eingeführten Baalkult beteiligt hätten (2. Kön. 10, 15 f.). Sie werden, ungefähr 150 Jahre nach Amos, von dem Propheten Jeremias zum Weingenuß vergeblich aufgefordert und sodann wegen ihrer Treue gegen das Gebot ihres Ahnherrn dem Volke Israel als Muster hingestellt (Jerem. 35). —

Kurz: für das alte Israel und noch für spätere Zeiten ist das nomadische Ideal ein gottgesetztes, es hängt mit dem religiösen Empfinden des Volkes auf das nächste zusammen. Wir haben noch mehrere Andeutungen darüber, daß Mose sich in bezug auf die endliche Seßhaftmachung des Volkes von der Hand Gottes hat leiten lassen und keineswegs von vornherein nach einem festgesetzten Programm handelte.

Bei den ersten Verhandlungen mit dem Pharao wird zunächst nur ein Fest erwähnt, das die Israeliten dem Jahve in der Wüste feiern wollten, und es erscheint hier vielfach als das nächste und eigentliche Ziel des Zuges der Berg Sinai. Dann ist die Rede von einem langen Aufenthalt in Kades (5. Mos. 1, 46), von einer langen Wanderung im Umkreis des Gebirges Seïr (5. Mos. 2, 1). Wie rätselhaft dem Volke in späterer Zeit dieses vierzigjährige Umherwandern erschien, wenn man von der Voraussetzung einer ursprünglichen Absicht, Palästina zu erobern, ausging, lehrt am besten die Betrachtung dieses Abschnittes als einer Strafzeit, die von Gott über Israel wegen seines Unglaubens und seiner Zaghaftigkeit verhängt wurde (4. Mos. 13 und 14). Diese Betrachtung ist keineswegs die allgemeine. Bei den Propheten erscheint vielmehr die Zeit der Wanderung als der Beweis höchster göttlicher Liebe

gegen das gehorsame und dankbare Volk (Amos 2, 10; 5, 25; Jer. 2, 2 und 3). Deswegen können immer vereinzelte Fälle von Unbotmäßigkeit und Verzagtheit überliefert worden sein, und ein solches Ereignis scheint man zum Ausgangspunkt genommen zu haben, um die 40 Jahre als Strafzeit zu erklären.

Sehr wohl möglich wäre übrigens auch (wie es von manchen Forschern als Erklärung für den langen Aufenthalt in Kades angenommen wird), daß Mose eine Zwischenstufe zwischen fester Ansiedelung und eigentlichem Nomadentum in Aussicht genommen hätte, wie sie für die Ammoniter, Ruben und Gad im Ostjordanland feststeht und auch für die südlich an Juda wie ein Kometenschweif sich anlehnenden Stämme der Kalibbäer, Jerahmeliter usw. angenommen werden muß. Ein erfolgloser Vorstoß in den Süden des Heiligen Landes scheint festzustehen. Den Ausschlag wird schließlich in jener Zeit bedeutender Gärungen innerhalb der Palästina benachbarten Völkerwelt ein bestimmtes politisches Ereignis gegeben haben.

Auf S. 11 ist versucht, dieses Ereignis in der Bedrängung der Vettern Israels im Ostjordanland durch die neugeschaffenen Amoriterreiche nachzuweisen: so scheint an Mose eine bestimmte Veranlassung zur Eroberung des Ostjordanlandes herangetreten zu sein. Diesem Fingerzeig, den er als göttliche Entscheidung über diesen Schritt ansah, dürfte er gefolgt sein. Zur Abrundung dieses Bildes darf ich noch einmal auf den sinaitischen Blutbund und die Stellung des Mose zur Blutrache hinweisen. Da diese auch in späteren Gesetzen eine bedeutsame Rolle spielt, so darf man als sicher annehmen, daß Mose auch in diesem Punkte die alte Nomadensitte nicht angetastet hat, ein neuer Beweis, wie wenig diejenigen diesen Propheten begriffen haben, welche ihn mit einer spekulativen Gottesidee oder als Kulturträger vor sein Volk hintreten lassen.

Die Sinaireligion. Wenn sich nur der Stamm Joseph mit einigen Anhängseln in Ägypten befand und in seiner Knechtschaft das glühende Mitleid des Gottbegeisterten wachrief, dann hat Mose zunächst nur seine leidenden Volksgenossen aus einer unerträglichen Lage befreien und mit ihren Brüdern auf der Sinaihalbinsel vereinigen wollen. Durch die Vereinigung wuchs die Schar, die Wüste bot nicht hinreichend Unterhaltsmittel; nach ver-

schiedenen Versuchen, hier und dort einen geeigneten Boden zu finden, entschloß man sich zur festen Ansiedelung, zunächst in Gilead. Und zwar scheinen hier vor der Hand diejenigen Stämme beteiligt gewesen zu sein, welche man überall als die ältesten Söhne Jakobs bezeichnet findet, und die sich jedenfalls auch dem Blut nach näher standen (Söhne der Lea), nämlich Ruben, Simeon, Levi, Juda, zu denen auch Gad und Asser zu zählen sein dürften. Denn Ruben und Gad haben offenbar zuerst im Ostjordanland Wurzel geschlagen, und die anderen, eben erwähnten sind ebenfalls vor Joseph im Westjordanland eingezogen.

Wir können demnach drei Momente in Moses Wirken unterscheiden, zunächst die Glaubenstat der Befreiung der unterdrückten Volksgenossen aus der ägyptischen Knechtschaft, sodann den politischen Zusammenschluß der verwandten aber getrennten Stämme und endlich die gemeinsame Verpflichtung der Volksgenossen zum alleinigen Dienst Jahves als des Volksgottes. Die beiden letzten Momente mögen, entsprechend den arabischen Blutbünden zwischen Stämmen, zusammengefallen sein, so daß der Zusammenschluß der Volkselemente untereinander zugleich den kultischen Zusammenhang herbeiführte und besiegelte, jedenfalls haben wir hier eine erneute Bestätigung des durchaus an die Wüstensitte sich anlehnenden Fühlens und Handelns des Volksführers. Er hat augenscheinlich nicht über das Niveau hinausgestrebt, auf dem er sich in kultureller Hinsicht befand.

Die eigentliche Grundlage des Werkes, das Mose schuf, ist also nicht irgendeine Ansicht theologischer Art. In dem, was er geschaffen hat, liegt nicht das geringste Schulmäßige, Wissenschaftliche. Er ist durch und durch ein Mann der Tat gewesen, die auf einer mächtigen praktischen Überzeugung ruhte. Und dieser Glaube ist um so mehr als das eigentliche Lebenselement des Mose anzusehen, als er selbst für alle Zeiten sein Volk auf eine jenseitige, nicht aus dieser Welt stammende Grundlage stellte. Im Namen seines Gottes trat er vor seine zaghaften Volksgenossen, so daß sie gegen alle kluge Berechnung den Auszug wagten. Ein solcher Mut aber schließt gewaltige innere Erfahrungen von dem Gott in sich, den Mose seinem Volke brachte. Mit überwältigender Klarheit muß er vor Moses Geist gestanden haben, ähnlich wie es bei Luther der Fall

war, der seinem Kurfürsten Gottes Schutz verheißen konnte und den Schutz der Waffen für seine Person ablehnte.

Und — seinem Glauben fügten sich die Tatsachen. Wider alles Erwarten trat ein natürliches Ereignis ein, ein mächtiger Ostwind, der, als das Volk in der höchsten Not war, das Wasser zurücktrieb und eine Furt zeigte, auf der man durch den Meerbusen waten konnte. Das ist ein Naturereignis, das auch sonst wohl an jener Stelle eintritt, aber wer hat die Elemente in seiner Hand? Dann wird berichtet, daß der Wind abflaute, das Wasser zurücktrat in sein früheres Bett und die Ägypter in seinen Wellen begrub, als sie beim Nachsetzen sich in den Meerbusen gewagt hatten. Die Tatsächlichkeit des Ereignisses wird namentlich durch die bedeutenden Folgen erhärtet, die sich daran angeschlossen haben in geschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beziehung, die Frage nach einem Wunder kann selbstverständlich nicht vor dem Forum der Wissenschaft diskutiert werden. Aber für den Glauben, der diese Tatsachen in dem welthistorischen Zusammenhange schaut, in dem sie sich darbieten, wird es nicht zweifelhaft sein, daß hier eine göttliche Antwort auf den kühnen Glauben des Mose erfolgte, der sich rückhaltlos an seinen Gott hingab.

Und in der Tat lag doch hier etwas mehr als eine zufällige tollkühne Tat eines Fanatikers vor. Vom Sinai an tönt es immer wieder durch die israelitische Geschichte, daß Jahve ein gerechter Gott sei, im ältesten Heldenlied Israels, im Lied der Debora (Richt. 5, 11) werden schon die gerechten Taten Jahves besungen. Es gibt Verhältnisse im Leben der Völker, wo auch das Herz der Stärksten wankend wird, wo es auch für den festesten Glauben zweifelhaft wird, ob es noch eine Gerechtigkeit, ob es überhaupt noch eine Macht über den Wolken gibt. Wird in solcher Lage die Hoffnung auf Gottes Macht und Hilfe erweckt und glänzend bestätigt, dann scheint für die Beteiligten die aus den Fugen gegangene Welt wieder zusammengefügt, die Gerechtigkeit Gottes wiederhergestellt, und der Glaube von Millionen kann sich daran zurechtfinden. Eine Gelegenheit ohnegleichen für einen Propheten, den Glauben an einen Gott des Rechts für immer seinem Volke einzupflanzen.

Gewiß zunächst ein Gott, der für das unterdrückte Recht s e i n e s V o l k e s eintritt. Aber wie Israel, so können auch alle Israeliten auf seine Gerechtigkeit hoffen. Er haßt j e d e Rechtsunterdrückung

an seinem Volke und in seinem Volke. Das Geschrei der Gemißhandelten dringt zu ihm, er schaffet Gerechtigkeit und Gericht allen die Unrecht leiden, darum eben hat er dereinst Mose seine Wege gezeigt, den Kindern Israel sein Tun. Barmherzig und gnädig ist Jahve ... (Ps. 103, 6 ff.). Damit sind im wesentlichen auf praktischem Wege, durch eine Erfahrungstatsache glänzender Art, die ethischen Eigenschaften Gottes so erkannt, daß sie nicht leicht wieder vergessen werden konnten. Hier sehen wir die Wurzel der großartigen Sicherheit, mit der die Propheten Israels immer wieder auf das eine hingedrängt haben, die Aufgabe des Volkes sei, Gott ein gerechtes Gemeinwesen vor Augen zu stellen, nur darauf ruhe sein Wohlgefallen. Nicht abstrakte, priesterliche Heiligkeit fordere sein Gott, sondern Gerechtigkeit der Volksgenossen gegeneinander und in der Gerechtigkeit Liebe. Grausamkeit, Fühllosigkeit, Verkümmerung des Rechts der Schwachen gilt als schwerer Frevel, wesentlich deswegen können die Propheten in furchtbarem Zorn aufflammen, von den ältesten bis in die spätesten Zeiten.

Wie weit diese Forderung ausdrücklich im Sinaibund ausgeprägt ist, den Mose nach 2. Mos. 24 und 34 zwischen Gott und Volk vermittelte, wissen wir nicht. Die Bezweiflung dieses Bundschlusses, so verbreitet sie ist, muß zurückgewiesen werden. Der Bund paßt vortrefflich nach dem S. 34 f. Bemerkten in das Ensemble der Wüstenereignisse hinein. Er verläuft durchaus nach arabischer Sitte und hat zunächst politische, dann aber auch sehr wesentliche religiöse Bedeutung. Gerade in letzterer Beziehung ist er gar nicht zu entbehren, wenn man den weiteren Gang der Religion Israels verstehen will. Wie kam es, daß mit der Religion Israels, die äußerlich derjenigen der Israel benachbarten und verwandten Völker so ähnlich sah, doch etwas anderes gegeben war, als eine natürlich gewachsene Nationalreligion? Wie kam es, daß die israelitischen Propheten den Gedanken fassen konnten, daß Jahve sein Volk vernichten wolle? Israel und Jahve gehörten schließlich doch nicht so selbstverständlich zueinander wie Milkom und Ammon oder andere Götter und Völker. Einzigartig wie Israels Gott selber war, war auch die Art, in welcher Gott und Volk sich dereinst zusammengeschlossen hatten. Dieser Bundesschluß stand wie ein leuchtender Markstein am Anfang der Geschichte Israels, das Volk immer wieder an seine Pflicht gegen seinen Gott erinnernd.

Aber — wenn damals keine bestimmten Gesetze beschworen sind, worin bestand dann die Verpflichtung des Volkes seinem Gott gegenüber? Und da doch nun einmal kurz vor 2. Mos. 24 in Kap. 20—23 Gesetze erwähnt werden, wie kommt man dazu, den Erlaß dieser Gesetze durch Mose am Sinai zu bestreiten? Schwebt nicht dann die ganze Grundlage der Gottesherrschaft in Israel in der Luft? Die Besprechung dieser naheliegenden Einwände wird uns genauer mit dem Werke des Mose bekannt machen und uns über die Form und den Inhalt der Gottesherrschaft Aufschluß verschaffen, soweit ein solcher jetzt noch erteilt werden kann.

Daß zunächst die erwähnten Gesetze nicht von Mose erlassen, sondern erst im Lauf der späteren Rechts- und Moralentwickelung ihm zugeschrieben sind, ergibt sich aus der großen Verschiedenheit der Gesetzeskörper und ihren zahlreichen Widersprüchen. Man würde eine Ungerechtigkeit begehen, wenn man auf Grund gewisser Anzeichen dem Mose einen Teil der Gesetze absprechen, die anderen aber für echt halten wollte. Denn formell betrachtet sind die Gesetze alle gleich echt oder gleich unecht. Das Verdikt auf Unechtheit, über einen Teil der Gesetze gefällt, macht prinzipiell auch die Echtheit der anderen zweifelhaft. Nun aber sind gerade die in den vorhergehenden Kapiteln mitgeteilten Rechtsbestimmungen 2. Mos. 21, 1—22, 16 Mose mit großer Sicherheit abzusprechen. Denn sie handeln nicht von Verhältnissen der Wüste, sondern beruhen offenbar auf dem angesiedelten Leben und bewegen sich auf diesem Boden mit der größten Selbstverständlichkeit. Am überzeugendsten aber für ihre Abfassung lange nach Mose ist ihre kasuistische Form. Sie beginnen vielfach mit „Wenn" und bestimmen, was in diesem oder jenem Falle zu geschehen hat. Sie sind also aus der Rechtspraxis hervorgegangen, welche sich allmählich durch die verschiedensten Fälle erweitert hatte. Allgemeine, abstrakte Rechtsgrundsätze könnte Mose allenfalls geschaffen haben, obwohl auch dies nicht mit der Art seiner Wirksamkeit und Persönlichkeit übereinstimmen würde, soweit wir sie kennen. Aber das Recht, was hier vorliegt, beruht durchweg auf der Erfahrung, welche man in den Verhältnissen Kanaans gemacht hatte, und erscheint ganz auf diese berechnet. Das gilt z. B. auch durchaus von der Festgesetzgebung, welche den klimatischen Verhältnissen Palästinas sich anschmiegt. Und wie wir sehen werden, daß in dieser wahrscheinlich die kana-

anitische Festsitte vorliegt, so wird auch in die Rechtsbestimmungen vielfach kanaanitisches Recht aufgenommen sein. Und auf dieses werden die Übereinstimmungen mit dem Kodex des Königs Hammurabi von Babel zurückgehen, aus denen man vielfach so wunderliche Schlüsse auf einen Urzusammenhang zwischen Abraham und Hammurabi gezogen hat. Denn wenn babylonisches Recht und babylonische Mythologie vor Mose in Palästina geherrscht haben, so liegt die Annahme sehr nahe, daß sich manche Bestandteile des ersteren in der kanaanitischen Rechtsprechung bis auf die Zeit gerettet haben, wo Israel und Kanaan sich in den Besitz Palästinas als unmittelbare Nachbarn und Beisassen teilen mußten. — Dem Zehngebot 2. Mos. 20 steht, wie bekanntlich schon Goethe sah, ein anderes in 2. Mos. 34 gegenüber. Auch spricht gegen mosaische Abfassung das Bilderverbot, das wie oben S. 29 f. ausgeführt, der älteren Geschichte offenbar noch unbekannt war. Namentlich wäre die eherne Schlange nicht auf Mose zurückgeführt, wenn der mosaische Ursprung dieses Verbots festgestanden hätte.

Die Verpflichtung des Volkes am Sinai kann sich daher kaum auf bestimmte einzelne Gesetze bezogen haben. Wenn solche vorlagen, so hatten sie das nächste, das Wüstenleben, zum Inhalt und sind daher, nachdem das Volk sich angesiedelt hatte, ganz von selbst abgefallen und in Vergessenheit geraten. Der wesentlichste Grundsatz aber, der in ihnen zum Ausdruck kam und sich später auf andere Bestimmungen übertrug, wird die Verpflichtung auf den Dienst Jahves und auf den Gehorsam gegen seine Organe gewesen sein. Wir sahen schon oben, daß die Priesterquelle dabei nur an die Priester denken kann, daß aber, soweit wir die damaligen Verhältnisse zu beurteilen vermögen, eine Priesterkaste nicht an die Spitze des Volkes gestellt wurde. Vielmehr ist augenscheinlich, auch in der Priesterquelle, daß der inspirierte, durch besondere Verhältnisse berufene Führer damals die Seele aller Unternehmungen des Volkes war. Moses bildete die Spitze des Volkes, aber nicht der Hohepriester Aaron.

Der jüdische Schriftsteller Josephus, ein jüngerer Zeitgenosse des Apostels Paulus, hat das Gemeinwesen, das Mose schuf, als eine Theokratie bezeichnet, d. h. als eine Gottesherrschaft. Wie in einer Demokratie das Volk herrscht, in einer Aristokratie der Adel, in einer Plutokratie der Reichtum, so war hier der (allerdings unsicht-

bare) Herr und Leiter des Volkes sein Gott. Diese Definition ergibt scheinbar eine sehr einfache und klare Vorstellung, will aber doch noch genauer auseinandergelegt sein. Denn da die Gottheit nicht unmittelbar ihren Willen kund zu geben pflegt, so bedarf sie gewisser Organe, um ihren Einfluß geltend zu machen. Wenn das nun zur Anfangszeit der „Theokratie" durch den gottbegnadeten Mose geschah, so erhebt sich die Frage, ob Mose nicht für die Zukunft vorgesorgt hat, indem er irgendeine Institution schuf, durch welche man sich über den Willen der Gottheit vergewissern konnte. Fragen wir nun die spätere Geschichte, so begegnet uns in der Tat ein solches Institut, das zeigt, wie die Priesterquelle ihre Auffassung von der Theokratie nicht rein aus der Luft gegriffen hat. Der Wille der Gottheit kann erkannt werden aus der Entscheidung des Ephod oder des Orakels, auch Urim und Tummim genannt. Es ist leider unklar, was diese Worte bedeuten, doch können wir der Stelle 1. Sam. 14, 37—42, namentlich unter Zuhilfenahme der griechischen Übersetzung, welche älter ist als das Neue Testament und mancherlei Aufklärungen bietet, entnehmen, daß Urim und Tummim eine Antwort auf eine gestellte Frage aussprachen. Nach den sonstigen Stellen handelte es sich dabei um eine Auslosung jener Antworten, die durch verschiedene Färbung der Orakelsteine oder etwas Ähnliches angedeutet waren. So war die Sitte meist auch sonst beim Orakelwesen des Altertums. Nun fiel die Handhabung eines solchen Orakels meist den Priestern zu, nicht jeder verstand sie, auch die Stellung der Doppelfrage erforderte eine gewisse Geübtheit.

Allerdings also haben die Priester auf die Leitung des Volkes und die Entscheidung politischer Fragen einen gewissen Einfluß ausgeübt. Doch darf man sie nicht als die Obrigkeit des Volkes ansehen. Eher könnte man von einer beratenden Rolle sprechen, welche sie den natürlichen Obrigkeiten des Volkes, den Stammführern und Familienhäuptern, die ja auch oft genug in den geschichtlichen Büchern erwähnt werden, zur Seite stellte. Hiergegen darf auch nicht eingewendet werden die bedeutende Vorwärtsbewegung, welche ein Priester wie Samuel durch die Königswahl des Saul in das Volksleben brachte. Sieht man nämlich von denjenigen (späteren) Berichten des Samuelbuches ab, in denen er nicht als Priester, sondern als Richter das Volk regiert, so ist gewiß, daß

er die tiefsten Bedürfnisse seines Volkes verstanden hat und ihnen mit genialem Griff Befriedigung verschaffte. Aber eben: mit genialem Griff, mit inspirativer Gewißheit, aber nicht durch das heilige Los oder irgendeine priesterliche Amtsbefugnis. Hierin liegt der Beweis, daß Samuels Persönlichkeit, mochte er dieses oder jenes Amt innehaben, die treibende Kraft seines geschichtlichen Wirkens war. Er hätte auch als Stammesfürst, als Stadtältester, als prophetisch begabte Natur dem Volke einen König schenken können. Daß er Priester war, hat vielleicht die Form seiner Königswahl bestimmt, aber nicht das Wesen der Sache.

Wenn wir die Persönlichkeit des Mose und die Gestalten der Richterzeit an uns im Geiste vorübergehen lassen, so haben wir nicht den Eindruck, daß es sich hier um etwas Institutionelles handelt, nicht um den einmal geschaffenen und dann gleichsam unpersönlich weiter funktionierenden Apparat einer Verwaltungsmaschine, sondern um gottbegnadete, durch unmittelbaren Geistestrieb berufene Persönlichkeiten. Dieser göttliche Trieb wird vielfach bei den Richtern direkt als der Geist Jahves bezeichnet. Namentlich äußert sich der Geist Jahves in außerordentlichen Zeiten, welche dem Volke besondere Aufgaben stellen. Hier sehen wir die Fortsetzung der Tätigkeit des Mose.

Mose hat also die natürliche Obrigkeit des Volkes oder besser gesagt: der Stämme, nicht gestört, die Ältesten und Stammesführer blieben nach wie vor die Autoritäten. Das Königtum hat sich erst allmählich als Ersatz für die Zusammenfassung der Volkskraft gebildet, welche Mose als persönliche Leistung ausübte. Wohl aber hat Mose als beratende Autoritäten neben die Volksführer die Priester mit ihrer Tora (Belehrung) gestellt, welche sie auf Grund des heiligen Orakels in allen größeren politischen Fragen zu erteilen hatten, und es ist sehr wahrscheinlich, daß die Handhabung des Orakels auf eine Tradition zurückging, die von ihm selbst begründet war. Bei diesen Unterweisungen, welche Mose den Priestern erteilte, wird er den Einfluß seines Geistes am stärksten haben geltend machen können. Sie wird auch andere Dinge umfaßt haben (vgl. unten) und für die Ausbildung des religiösen Rechtsbewußtseins in Israel von großer Bedeutung gewesen sein. Neben diesen, mehr im stillen wirkenden Autoritäten kann aber

auch die Verpflichtung des Volkes zum Gehorsam gegen außerordentliche Gottesgesandte nicht gefehlt haben.

Was Josephus Theokratie nennt, kommt im Grunde auf eine Volksreligion hinaus. Alle öffentlichen, politischen Angelegenheiten werden als heilige empfunden, namentlich ist der Krieg eine heilige Sache. Der Aufruf zu ihm geschieht im Namen Jahves, wer nicht folgt, verachtet den Gott Israels (Richt. 5, 23). Wenn die Bannung, d. h. die Tötung der Feinde proklamiert ist, darf nicht zur eigenen Bereicherung gekämpft werden, wer von der Beute nimmt, begeht einen schweren Frevel, der die Ausrottung nach sich zieht. Hat man den Feind geschont, so kann der Priester im Interesse Jahves dessen Ausrottung fordern, eventuell selbst vollziehen (1. Sam. 15).

Aber auch andere, nach unserem Gefühl durchaus weltliche Angelegenheiten sind religiöser Art. Die Volksversammlung ist eine Sache Gottes (Mich. 2, 5); wie man sich zum Kriege heiligt (Jes. 13, 3) oder geradezu den Krieg heiligt, nämlich durch Opfer oder andere Kultushandlungen, wie auch nach dem 5. Buch Mose das Lager Israels heilig ist, so wird auch die Versammlung nicht ohne Opfer begonnen sein. Dinge, die wir als rein juristisch ansehen, wie die Absteckung der Grenzen für den Grundbesitz im Lande, gelten als von Jahve sanktioniert, in heiliger Versammlung vollzogen. Je mehr Israel in Kanaan heimisch wird, erscheint auch der Boden, auf dem es wohnt, heilig und gottgeweiht, das Heidenland ist unrein (Amos 7, 17; Hos. 9, 3. 4). Überhaupt hat das Recht die stärksten Beziehungen zur Religion. Jeder Mord schlägt auf das Land zurück, dem das Blut des Ermordeten Entweihung gebracht hat, die Landfremden stehen unter dem Schutz der Gottheit, die Sklaven werden durch einen besonderen religiösen Akt dauerndes Besitztum ihrer Herrn (2. Mos. 21, 6), die Rechtsbestimmungen werden als Jahves Wille proklamiert, wie Hammurabi seine Gesetze als Ausfluß göttlicher Belehrung darbietet.

Das schließt die Handhabung des Rechts durch die natürliche Obrigkeit nicht aus. Und wie das hier durch den König von Babel geschah, so werden als die Organe der Rechtsprechung in Israel die Stammesführer, später die Ältesten in Stadt und Land in Frage gekommen sein. In älterer Zeit wird man nach dem ungeschriebenen Kodex der Nomadensitte verfahren sein, in späterer

wird sich, auch unter dem Einfluß der kanaanitischen Rechtsübung für die veränderten Verhältnisse ein anderes Recht ausgebildet haben.

Es gab aber noch eine andere Form der Rechtsprechung. Sie beruhte auf der moralischen Autorität der Priester und war rein religiöser Natur. Mose wird ja nicht nur die Belehrung des Volkes über die jeweiligen Absichten Jahves, sondern auch die Rechtsprechung zugeschrieben, und hier ist es, wo er nach 2. Mos. 18 von seinem Schwiegervater dahin unterwiesen wird, die kleineren Sachen an die gewöhnlichen Richter zu verweisen, sich aber die schwierigeren Rechtsfragen vorzubehalten. Er erscheint hier offenbar als der Vater des ganzen späteren Priesterstandes: so wiederholt sich hier ein Vorgang, der auch bei anderen Völkern beobachtet wird. Entschied die Gottheit über die großen Angelegenheiten des Gemeinwesens, wie Krieg, Frieden usf., so erscheint es nur natürlich, auch diejenigen Rechtsfragen und Streitsachen, welche den Menschen zur Entscheidung zu schwer sind (so lautet die Ausdrucksweise), durch die Gottheit schlichten zu lassen, d. h. sie dem Orakel der Priester zur Entscheidung vorzulegen. Ein Beispiel 2. Sam. 21, 1: es kommt eine dreijährige Teuerung über das Land — da sucht David das Angesicht Jahves, d. h. das Orakel auf, und durch das Orakel wird die Weisung gegeben, dies sei eine Folge der Mißhandlung der Gibeoniten durch Saul, diese müsse gesühnt werden. Da verträgt sich David mit den Gibeoniten dahin, daß ihnen sieben Nachkommen Sauls zur Sühne übergeben werden sollen. Auf dem Orakel beruht die Sühnung des Mordes. Aber nicht nur wichtigere Sachen werden vor die Gottheit gebracht. Genossen die Priester das Vertrauen in so hohem Grade, daß sie über schwierigere, verwickelte Rechtsfälle das Urteil abgeben konnten, so war es für den gemeinen Mann nur natürlich, sich in Streitsachen, denen er nach dem geltenden Gewohnheitsrechte eine klare Entscheidung nicht abgewinnen konnte, und die anderseits zu unbedeutend waren, um vor die Vornehmen oder die Volksversammlung gebracht zu werden, von den intimeren Autoritäten der Priester beraten zu lassen. So ist anzunehmen, daß Moses mit dem priesterlichen Orakel zugleich eine Rechts- und Moraltradition schuf, welche, im Namen Jahves und von seinen Organen an den Heiligtümern gehandhabt, gewiß ein Beträchtliches zur Ausbildung einer bestimmten Rechts- und Moralanschau-

ung in Israel beigetragen hat. Das ist die andere, mehr innerliche, aber deswegen gewiß nicht weniger bedeutungsvolle Seite an der Wirksamkeit des Mose.

Und hier ist der Ort, einen Rückblick zu tun auf das, was oben über die sittliche Bedeutung der Familienreligion bemerkt wurde. Wir sahen, daß die Pflichten gegen die Familie im Grunde keine anderen sind, als die allgemein menschlichen, nur im kleineren Kreise gefordert und geübt. Nunmehr erhebt das Volk als die bis zu tausenden erweiterte Familie dieselben Forderungen an seine einzelnen Mitglieder.

Der einzelne schuldet seine Persönlichkeit nicht nur dem Ganzen, sondern er hat auch Pflichten gegen seine Nächsten, d. i. die Volksgenossen, das Volk ist die natürliche Pflegestätte der Sittlichkeit. Das tritt zurück bei den Millionenvölkern der Jetztzeit, war aber sehr fühlbar bei den kleineren Gemeinschaftskreisen, wie sie sich in den beschränkteren Verhältnissen Palästinas ergaben. Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, damit ist ja nach alttestamentlicher Anschauung zunächst nur wieder der Israelit gemeint, aber es war doch etwas Großes, wenn hier der Egoismus jedenfalls innerhalb des Volkes bekämpft wurde. Die neueren Verhandlungen über die jüdischen und babylonischen Gesetze haben gezeigt, daß das Rechtsgefühl bei anderen Völkern ausgebildeter gewesen sein mag, daß aber die Forderungen der Humanität in Israel in einzigartiger Weise lebendig waren.

Auch hier muß es also als hohe Weisheit Gottes bezeichnet werden, daß in einem zwar kleineren Volkskreise, aber auch in diesem mit großer Klarheit und Intensität die Pflichten des Nächsten gegen den Nächsten gelehrt worden sind. Wir wissen ja, daß sie trotzdem die allergrößte Mühe hatten, sich in ihrer Reinheit zu behaupten. In einem größeren Volke würden sie sich ohne Zweifel sehr bald abgeschwächt und verflüchtigt haben. Denn hier bedeutet naturgemäß die Persönlichkeit bedeutend weniger als in einem kleineren Gemeinwesen. Nur die Persönlichkeit aber und nicht die große Masse kann ein so intensives sittliches Gefühl besitzen, um immer wieder mit aller Rücksichtslosigkeit geltend machen zu können, was sie bewegt. So sehen wir die Propheten in ihrem Volke wirken, so konnten sie, in ununterbrochener Folge auftretend, immer wieder

das Volksgewissen schärfen, so daß es nie in Israel an der rechten Erkenntnis der göttlichen Forderungen fehlte.

Im Rückblick dürfen wir sagen: Mose hat eine Nationalreligion geschaffen, für welche die Gottheit als das bestimmende Moment in den äußeren und inneren Angelegenheiten des Gemeinwesens auftrat und im allgemeinen das Gewissen des einzelnen band, sonst nur, wenn die Ordnung gestört war, z. B. wenn die Volksgenossen sich im Unfrieden gegenüberstanden, in das Leben des einzelnen eingriff. Damit ist der Unterschied zwischen dieser Religion und dem Christentume klar, das wesentlich von dem religiösen Bedürfnis der einzelnen Seele ausgeht und diesem dienen will. Selbstverständlich hat auch der einzelne im Alten Testament einen Zugang und eine Beziehung zu Gott, er kommt mit seinen persönlichen Anliegen in der Not zum Gott Israels, er erfährt seine Hilfe und erweist sich dankbar durch Vollziehung seiner Gelübde, er bringt seine Opfer und erscheint am Heiligtum seines Gottes. Aber er hat ein Verhältnis zum Gott Israels nur durch seine Zugehörigkeit zu seinem Volke. Diesem Volk ist nun zwar Jahve gnädig gesinnt, und der einzelne darf als Glied des Volkes auch auf Jahves Güte gegen sich bauen, aber eine Gewißheit der göttlichen Gnade besitzt im Durchschnitt der einzelne nicht. Auch wenn er selbst sich keiner schweren Schuld bewußt ist, die ihn von seinem Gotte trennen könnte, gewährt das keine absolute Sicherheit, denn das Maß der Schuld, welche den Zorn Jahves eventuell herausfordern könnte, ist nicht sicher zu bestimmen. Und dann gilt für diese Zeit der Grundsatz, auch in rechtlicher Beziehung, daß die Sünden der Väter heimgesucht werden an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied. Was hatten die sieben Nachkommen Sauls verbrochen, und doch ereilte sie die Strafe. So beobachten wir bei den einzelnen in jener Periode der Volksreligion ein gewisses Schwanken in der religiösen Stimmung. In Zeiten des ungetrübten Glückes (denn das Wohlergehen ist gewöhnlich das Zeichen göttlichen Wohlwollens und ungestörter Gottesgemeinschaft) ist man ohne Sorgen. Sobald aber eine Trübung des Himmels eintritt, die das Herannahen von Gewitterwolken des göttlichen Zornes befürchten läßt, entsteht eine scheue, heidnische Stimmung, die Unsicherheit der religiösen Beziehung der einzelnen zu Gott beginnt sich zu verraten. Namentlich in Katastrophen, die über das ganze

Volk ergehen, bleibt den einzelnen meist nichts als Ergebung, Beugung unter den Willen Gottes übrig, wenn es auch zu viel gesagt ist: das Rad der Weltgeschichte gehe über den einzelnen schonungslos hinweg.

Da scheint sich eine sehr tiefe Kluft zwischen dem Christentume und dem alten Israel aufzutun, und die Frage scheint berechtigt, ob man von einem inneren Zusammenhang dieser Religionen reden könne, ob die altisraelitische Religion eine Offenbarung Gottes verrate.

Demgegenüber muß man sich gegenwärtig halten, daß durch die Anerkennung der unleugbar vorhandenen Verschiedenheit die Tatsache nicht aus der Welt zu schaffen ist, daß ein Jahrtausend nach der Religionsgründung des Mose seine Nation wirklich das Christentum aus sich hervorzubringen in der Lage war. Das ist gewiß nicht möglich gewesen, ohne daß ein fühlbarer Bruch eintrat, auch hat die alttestamentliche Religion selbst bis zu diesem Zeitpunkt Umwandlungen erlebt, aber sowohl diese Umwandlungen als die letzte, durch Christus und Paulus vollzogene stellen sich nicht als ausschließend gegensätzliche dar, sondern sind in der Form erfolgt, daß dabei die Person und das Werk des Mose stets in pietätvoller Erinnerung bewahrt wurde. Was auch die Folgezeiten an seinem Wirken zu ändern gehabt haben, man hatte doch das Gefühl, auf der durch ihn geschaffenen Grundlage weiter zu bauen und in seinem Sinne das Werk zu fördern.

Hieraus ergibt sich die Frage, ob nicht in dem von Mose geschaffenen Gebilde der Keim zu jenen Neuschöpfungen lag, welche sich im Laufe der Zeit daran angeschlossen haben, so daß sie organisch, innerlich mit demjenigen verwachsen erscheinen, was durch Mose dereinst entstanden war. Das Gebiet, auf dem dieser Keim zu suchen ist, kann nicht das der Philosophie oder des verstandesmäßigen Nachdenkens über das Wesen der Gottheit gewesen sein. Vielmehr muß es sich um eine praktische Glaubenserfahrung, die im Augenblick höchster Not und Gefahr standhielt, gehandelt haben. Mit großer Klarheit und unausweichlicher Gewalt muß der Gott des Mose vor seinem Geiste gestanden haben, so daß er den Glauben an seine Hilfe selbst in der bittersten Not und von da an für die weitere Geschichte seines Volkes festhalten konnte.

Die religionslose Forschung bezeichnet diese Gotteserfahrung und

Gottesempfindung als religiöse Genialität, etwa wie man von einer künstlerischen Schaffenskraft reden kann. Und setzen wir den Fall, wir wüßten nichts weiter von Mose und Israel, als daß das kleine Nomadenvölkchen aus der ägyptischen Knechtschaft von einem Propheten befreit und siegreich nach dem Sinai geführt sei, wo man sich aus Dankbarkeit dem hilfreichen Gott geweiht habe, später sei Israel in der Wüste verschollen, so hätten wir vielleicht auch keinen Anlaß, tiefere Wurzeln für den Gottesglauben des Mose zu suchen.

Doch es wird stets der Grundsatz gelten, daß man aus den Wirkungen einer Sache ein Recht habe, auf ihre Gründe und ihre Größe zurückzuschließen. Und wer hätte nicht das Gefühl, hier auf einem Höhepunkt der Geschichte zu stehen, und nicht nur ein gutes Stück, sondern die religiöse Weltgeschichte vor sein geistiges Auge treten zu sehen? Das Werk des Mose hat sich eben nicht im Sande der Wüste verlaufen, sondern es wirkt noch auf ungezählte Millionen bis zum heutigen Tag, die in dem am Sinai kund gewordenen Gott ihren Gott erkennen. Nicht im Überschwang der Rhetorik, sondern in nüchterner Ruhe dürfen wir es aussprechen: Mose hat in seinem Jahveglauben eine lebendige innere Erfahrung von dem wahren Gott gemacht. In der Kraft und Ausschließlichkeit, mit der Mose den Gott seines Volkes als den starken Helfer und den allwaltenden Gerechten und Guten erfaßte, lag ein Hinausschreiten über eine bloß nationale Religion, es zeigte sich darin bereits ein religiöser oder prinzipieller Monotheismus.

Und weil in jenem kritischen Augenblicke, als eine reine und starke Seele ihr Volk in die Arme des Allwaltenden und Gerechten legte, bloße Gefühlssteigerungen oder gar phrasenhafte Anrufungen gar nichts helfen konnten, sondern nur die Anspannung aller Seelenkräfte in einem festen Willensakte, d. h. der Glaube, der sich unmittelbar mit Gott berührt, so ist dieser religiöse Monotheismus himmelweit verschieden von dem Max Müllerschen Kathenotheismus oder Henotheismus (nicht zu verwechseln mit dem oben gegebenen Ausdrucke). In den Hymnen, welche uns die Veden, die indischen Religionsbücher bieten, wird nämlich bald dieser, bald jener Gott so angeredet und gefeiert, als wenn es außer ihm gar keinen anderen gebe. Das wird von Müller aus dem Überschwang des religiösen Gefühls erklärt, das diesen Gott im

Augenblick der Anrufung mit kraftvoller Ausschließlichkeit ergreife. Indessen genügt diese Erklärung keineswegs für die Tatsachen des Moseglaubens. Denn hier handelt es sich nicht um einen Augenblick der Gemütserhebung, sondern um eine Gewißheit, welche ein fester Besitz der Erkenntnis und des Willens des Mose gewesen sein muß. Wie hätte sonst von einer Nachwirkung dieser Tatsache auf Jahrhunderte hinaus die Rede sein können? Und hier dürfen wir nicht daran vorübergehen, auch die wunderbare Tatsache der Rettung des Volkes auf den Glauben des Mose hin gewichtig in Anschlag zu bringen. Der damalige Glaube dachte noch nicht daran, daß überhaupt nur ein Gott existiere, die Existenz verstand sich auch bei den Göttern anderer Völker von selbst, aber es kam darauf an, welcher Gott der mächtigere sei. Und das war durch Israels Befreiung in wunderbarer, überwältigender Weise für Jahve entschieden. Wir begreifen es, daß nach diesem Erlebnis für Mose dieser Gott der allein mächtige und gewaltige war; denn die uralten Götter der Ägypter mußten dem nomadisierenden Grenzstamm als der Inbegriff der Macht erscheinen. Mose hatte dem Jahve zugetraut, daß er dieser Gewaltigen Herr werden könne, und Jahve hatte mit der Tat geantwortet. Wer war ihm gleich unter den Göttern?

3. Jahve und Baal. Die Entstehung des Königtums.

Mose hatte, wie so viele große Männer, nur ein Provisorium geschaffen. Die Veränderungen, welche er für die bis dahin getrennten, ihrer Verwandtschaft kaum noch bewußten Stämme gebracht hatte, indem er sie unter sich und unter ihrem Gott zum Volke einigte, waren so groß, daß sie fast die Kraft eines Menschen überstiegen. Mose schied von seinem Volke, als es den Schritt in ein neues Leben hinein tat.

Daß dieser Schritt Bedenken begegnete, wird man begreifen können, wenn man sich dessen erinnert, was oben über die Kultur des Heiligen Landes und den damit zusammenhängenden Baalkultus bemerkt worden ist. Dem herben und strengen Gott des Sinai mit seinem einfachen und reinen Kultus trat hier ein dionysischer Landesgott mit einem weichlichen, ja üppigen und sinnlichen Kultus gegenüber. Der Übergang zur festen Ansiedelung

war undenkbar ohne die Annahme der Agrikultur, und diese bedingte wiederum die religiöse Verknüpfung mit den Landesgöttern, denen man den Erntesegen verdankte. Man versteht die oben geschilderten Reaktionen, man begreift, daß mancher echte Israelit sich von den rauschenden Naturfesten fern hielt, welche mit der Zeit mehr und mehr von den palästinensischen Naturgottheiten auf Jahve übertragen wurden. Freilich war dadurch diese Übertragung nicht aufzuhalten, sofern Jahve sich immer aufs neue als der Herr Kanaans erwies, man durfte also auch den Ertrag dieses Landes als seine Gabe frei und ohne Bedenken annehmen und ihm dafür Dankfeste feiern. Das ist sicher mehr und mehr die allgemeine Stimmung geworden. Bald floß auch an den Jahvefesten der Wein in Strömen, vielfach ging man sogar so weit, durch Preisgabe des eigenen Leibes an das andere Geschlecht in den Jahvehainen den ernsten Gott Israels als den Spender aller Fruchtbarkeit und Naturkraft zu ehren. Aber wie das böse Gewissen des Volkes schlichen daneben im Lande finstere Gestalten umher mit mächtigem, wallendem Haarschopf, der ihre Gottgeweihtheit nach außen zur Erscheinung brachte, oder zelteten, fern von den Altären der rauschenden Lust, die sehnigen Beduinenfiguren der Keniter oder Rekabiter.

Deren Ideal war das träge Schlaraffenleben unter der milden Herrschaft des baalgewordenen Jahve nicht. Und der alte Jahve des Sinai, er sorgte dafür, sich in Erinnerung zu bringen. Die Richterzeit blieb bis auf Saul und David eine Kette fortdauernder Kriege, die bewirkten, daß der alte zähe Wüstensinn im Volk nicht einschlummerte, sondern beständig wach erhalten wurde. Nachdem die vier oben genannten Söhne Leas: Ruben, Simeon, Levi, Juda und die Silpastämme: Gad und Asser sich so geteilt hatten, daß Ruben und Gad im Osten blieben, die anderen aber gemeinsam nach Westen zogen, ist offenbar bei einem Versuche Simeons und Levis, die kanaanäische Stadt Sichem zu überrumpeln, eine totale Zersprengung dieser Stämme erfolgt, die Juda und Simeon mit einigen wenigen Resten Levis in den Süden des Landes trug, Asser hoch hinauf nach Norden schleuderte und so Raum machte für die nachziehenden Josephsstämme, Manasse, Ephraim mit ihren näheren Verwandten Dan und Naftali, welche auf Rahels Magd Bilha zurückgeführt werden. Mit ihnen scheinen auch Isaschar und

Sebulon gemeinsam eingezogen zu sein (vgl. 1. Mos. 34; 49, 3—7, das Buch Josuas, des Führers der Josephiden).

Diese Stämme werden im Kampf gegen den Kanaaniterfürsten Sisera die Träger einer gewaltigen religiösen Bewegung, die in dem Deboralied sich einen beredten Zeugen verschafft hat. Gewiß war es nicht zufällig, daß ein Weib, eine gottbegeisterte Prophetin, an ihrer Spitze in den Kampf zog, und daß wieder ein Weib, eine Keniterin Jael, die Rache an dem feindlichen Herrscher vollzog. — Denn der Wein war der Verführer Israels, und nur entartete Frauen sind dem Taumel des Rausches ebenso zugänglich, wie das männliche Geschlecht. So fühlte Debora denn den Geist des mächtigen Jahves, der mit den weichlichen Kanaanitern keine Gemeinschaft hatte, in sich glühen und verstand es, ihre Begeisterung den erschlafften Männern mitzuteilen. Die Kanaaniter wurden geschlagen, indem man Jahve in eigener Person vom Sinai heranbrausen und wahrscheinlich in einem furchtbaren Tropengewitter die Feinde niederschmettern sah. Gewiß mutet uns manches in dem Lied, namentlich die wilde Schadenfreude des Schlusses, hart und grausam an, aber im ganzen hat man auch hier, wie bei der Auswanderung aus Ägypten, den Eindruck einer wunderbaren, zusammengefaßten Seelenkraft, die sich voll und stark an den Gott hingibt, dessen Größe sich ebensowohl in den Wettern der Natur wie in den Stürmen der Geschichte offenbart. In ihm können schlichte und starke Seelen sich wiederfinden und auch andere, stärker mit Erdstoff belastete, zu gleicher Hingebung anfeuern.

Und dieser Gott hat noch mehrfach, wenn auch nicht immer gleich groß, in den Gang jener Geschichte eingegriffen. In seiner Kraft schlägt Gideon die Midianiter und weist die angetragene Königskrone zurück, während sein leichtfertiger Sohn Abimelech König wird und fällt.

Und dann folgen die Gestalten eines Eli und Samuel, eines Saul und Jonathan, die zum Königtum Davids hinüberführen. Die heilige Lade geht verloren und wird wiedergewonnen, die schreckliche Philisternot weckt im Verein mit den wieder vordringenden Ammonitern den patriotischen Seher zur Schöpfung des Königtums.

David krönte das Werk des Mose. Wir sahen oben, wie bei der Einwanderung und nach ihr der Zusammenhang der Stämme

sich gelockert hatte. Daraus hat man die Konsequenz gezogen, daß es zur Zeit des Mose überhaupt kein Israel gegeben habe. Israel sei erst durch David geschaffen, der den fremden Eindringling Juda mit seinen Anhängseln Kaleb, Jerahmeel usw., der vorher niemals zu Israel gehört hatte, mit den nördlichen Stämmen verband und ihm zugleich die Führung über sie verschaffte. In Juda sei eine höhere Religion, eine Art Monotheismus, im Jahvismus ausgebildet, diese sei dem israelitischen Baalkultus entgegengesetzt und zur herrschenden in Israel erhoben worden, bis durch die Zerstörung des davidischen Reiches die alte Volksreligion wieder Luft bekommen habe. Was wir jetzt über die 12 Söhne Jakobs, über ihre Auswanderung aus Ägypten und das Werk des Mose lesen, soll bewußte Tendenzmache der davidischen Hofhistoriographen sein, dazu bestimmt, den Eindringling Juda zu legitimieren und das Werk Davids den nördlichen Stämmen durch Zurückführung auf Mose mundgerecht zu machen.

Indessen — es fragt sich doch, ob man einen so ungeheuerlichen Apparat zur Erklärung der uns überlieferten Ereignisse nötig hat — Saul war aus Benjamin, dem allerjüngsten Josephstamm, hervorgegangen und beherrschte naturgemäß zunächst die nördlichen Stämme, während Juda in den Süden verschlagen war, durch die erwähnte Katastrophe. Beide Teile, der Süden und der Norden, waren durch einen Gürtel von kanaanitisch gebliebenen Städten voneinander getrennt. Namentlich sind hier zu nennen von Westen nach Osten: Geser, Gibeon und Jerusalem oder Jebus. Aus 2. Sam. 21 erfahren wir, daß Saul — einem alten Vertrag entgegen — Gibeon vergewaltigte, er begann von Norden aus Bresche in diesen kanaanitischen Besitz zu legen.

David, ein Judäer aus Bethlehem, am Hofe Sauls aufgewachsen und zu seinem Schwiegersohn geworden, aber durch das Mißtrauen Sauls vertrieben und nach seinem Tod zum König über Juda erhoben, eroberte das noch kanaanitische Jerusalem von Hebron aus, um eine Brücke zum Norden zu gewinnen. Ja er verlegte seine Residenz nach dieser Stadt, die, noch in der Nähe seiner Heimat gelegen, anderseits der Residenz Sauls nicht ferne war und einen guten Zusammenhang zwischen den beiden Landesteilen bot. Das nach Philistäa zu gelegene Geser auf gleicher Breite ist später vom Ägypterkönig erobert worden und als Mitgift seiner Tochter dem Salomo zugefallen.

David vollendete sein Werk, indem er die Bundeslade, welche nach ihrer Gefangennahme im Philisterkampf in Kirjath-Jearim niedergesetzt war, nach seiner neuen Hauptstadt überführte und dieser durch den Glanz des alten Heiligtums auch in den Augen der Nordstämme Ansehen verschaffte. Da er die Stadt erst erobert hatte, so bildete sie gewissermaßen einen neutralen Boden: der Norden konnte sich nicht zurückgesetzt noch der Süden sich bevorzugt fühlen, die Stadt lag weder in diesem noch in jenem Gebiet. Daß es trotzdem nicht gelang, die partikularistischen Tendenzen der Süd- und Nordstämme zu überwinden, wird dem nicht verwunderlich sein, der sich an zahlreiche verwandte Erscheinungen aus der Geschichte erinnert. Die starke Betonung der Lade, dieses kriegerischen mosaischen Wüstenheiligtums, kann man aber nur verstehen, wenn sich an die Person des Mose ähnliche religiöse Vorstellungen knüpften, wie sie David vertrat. Suchte David durch die Lade die kriegerische Kraft des Volkes zusammenzufassen und um sie zu konzentrieren, so wird die Lade nach damaliger Tradition die nationale Seite des Jahvismus zum Ausdruck gebracht haben. Das spricht für wesentliche Einheit der religiösen Bestrebungen bei Mose und David.

4. Übergang zur Prophetie.

Die Totengräber des alten Israel waren die oben schon genannten Weltvölker Assur und Babel, auch der westliche Antipode der Euphratstaaten: Ägypten. Es war für Israel von großer Wichtigkeit, daß diese Zerstörung des Reiches nicht mit einem Male vor sich ging, und von diesem Gesichtspunkte aus begreift sich auch die Reichsspaltung als etwas Gottgewolltes. Wäre das Reich noch so einheitlich und nach außen mächtig gewesen wie zur Zeit Davids, dann wäre es auch nach einem furchtbaren Ringen mit einem Schlage zusammengebrochen, und die Katastrophe wäre eine so vernichtende gewesen, namentlich in ihrer Wirkung auf die Volksseele, daß die Propheten vor ein fast unlösbares Problem sich gestellt gesehen hätten. Nun aber versank zuerst ein Teil des nordisraelitischen Reiches in den Wellen der assyrischen Macht, dann riß die Brandung das ganze Nordreich hinweg und erst 150 Jahre später wurde auch Juda in den Strudel hineingezogen. Die diese Katastrophen ankündigende und mit ihrer Predigt begleitende Pro-

phetie hatte Zeit, der einzelnen Ereignisse Herr zu werden und sie geistig zu verarbeiten. Von äußerster Bedeutung war es auch, daß so das südliche Reich von dem Sturz seines Nachbarn lernen konnte, und daß auf diese Weise das Ansehen der den nationalen Ideen gleichgültig oder ablehnend gegenüberstehenden Prophetie Gelegenheit hatte, sich im Volke zu festigen. Gerade hierauf beruhte die göttliche Führung, welche sich aus den Kindern Abrahams allmählich eine Gemeinde von überzeugten Gotteskindern schuf. Endlich wird die Betrachtung der gesetzlichen Entwickelung lehren, daß diese Frist bis zum Tode auch des Südreichs für die Volkserziehung von großer Bedeutung war, sofern sich an die Predigt der Propheten praktische Bestrebungen anschlossen, welche durch Institutionen des Kultus das Volk zu erziehen suchten. Es mußten diese wohlgemeinten Gesetze Zeit haben, das Volksleben zu beeinflussen, die Geister der Volksleiter auf gewisse praktische Ziele hinzulenken, damit allmählich die rechte Form gefunden werden konnte.

So ist es gekommen, daß Israel keineswegs wie ein hilfloses Wrack im Meere der Völkerwelt versank und daß, als das stolze Schiff, das Moses und David geschaffen, scheiterte, schon die Rettungsboote vorhanden waren, bereit, jeden der sich retten lassen wollte, aufzunehmen und so lange zu bergen, bis der neue Bau vollendet wäre, den die Priesterschaft für die Weiterfahrt gezimmert hatte.

Der äußere Gang der Ereignisse ist bald berichtet. Das assyrische Reich das schon im 9. Jahrhundert mit Israel in Beziehung getreten war, erstarkte im 8. Jahrhundert, namentlich unter der Regierung Tiglatpilesars III 745 bis 727 mächtig. Dieser König war es auch, der zuerst die Deportationen ganzer Provinzen in andere Gebiete einführte zur Strafe für aufrührische Nationen und dadurch mittelbar der Vater des babylonischen Exils wurde. Er riß schon die nördlichen Provinzen von Israel, Galiläa und Gilead, im Jahre 733 ab und zerstörte Damaskus, die Hauptstadt Syriens, das für Israel eine Vormauer gegen die Assyrer gebildet hatte (Anno 732). Auch Ahas von Juda wurde ihm bereits tributär. Tiglatpilesars Nachfolger Salmanassar IV. leitete die Katastrophe des Nordreichs ein, er regierte von 727—722 und starb während der Belagerung Samarias, das sich mit Ägypten (?) und Phönizien gegen ihn erhoben hatte. Die Eroberung vollendete Sargon, einer der kriegslustigsten und erfolgreichsten Herrscher Assyriens, der von 722—705 auf dem Thron von Ninive saß. Auch hat er nicht nur die hervorragendste Bevölkerung des Nordreichs mit nach Assyrien geschleppt, sondern außerdem durch Ansiedelung mesopotamischer, namentlich babylonischer Bevölkerung für die Brechung der

Kraft des Reiches gesorgt. Sein Werk, Israel heidnisch zu machen, wurde von seinen späteren Nachfolgern, namentlich im 7. Jahrhundert, fortgesetzt.

Das Ende des 8. Jahrhunderts brachte für Juda noch einige schlimme Krisen unter der Regierung des Königs Hiskia auf der einen, der Assyrerkönige Sargon und Sanherib (705 bis 681) auf der anderen Seite. Immer wieder trat an die jüdischen Könige die Verführung heran, sich dem assyrischen Joche zu entziehen. Hiskia konnte weder im Jahre 711 noch im Jahre 701 Widerstand leisten. Das erstemal zog er seinen Kopf noch rechtzeitig aus der Schlinge und unterwarf sich dem Sargon, noch ehe es Jerusalem an den Kragen ging, das zweitemal, als nach Sanheribs Thronbesteigung sich eine große antiassyrische Allianz gebildet hatte, war er weniger glücklich. Schon ward Jerusalem direkt bedroht, nachdem alle übrigen Festungen Judas eingenommen und — wenigstens nach assyrischer Darstellung — über 200000 Menschen nach Assyrien fortgeschleppt waren, und ihr Geschick schien besiegelt, als ein unvorhergesehenes Ereignis die Assyrer zum Abzug zwang. Es scheint, als sei plötzlich die Pest im assyrischen Lager aufgetreten, wie die Königsbücher es darstellen.

Dieses Ereignis ist für die innere Politik der folgenden Jahrhunderte von weittragender Bedeutung geworden: Samaria war versunken, Jerusalem wunderbar gerettet, Jahve hatte ein gewaltiges Zeugnis für diese heilige Stadt abgelegt.

Natürlich blieb man trotzdem den Assyrern tributär, um so mehr, als nun im 7. Jahrhundert weitere assyrische Züge nach Westen erfolgten, welche ungefähr 666 die Hauptstadt Ägyptens, Theben, unter assyrische Botmäßigkeit brachten. Freilich dauerte die Unterwerfung des Nillandes nicht lange. Vielmehr begann das assyrische Reich selbst Zeichen des nahen Endes aufzuweisen.

Im Jahre 608 machte der ägyptische König Necho einen Vorstoß gegen das immer noch assyrische Juda, der zur Schlacht von Megiddo, zum Tode des frommen Königs Josia und zur Einverleibung Judas in die Vasallenstaaten Ägyptens führte.

Das war die Folge der Unfähigkeit Assyriens, welches von den verbündeten Medern und Babyloniern (Chaldäern) schon 20 Jahre vorher schwer bedrängt worden — damals aber noch einmal durch das plötzliche Auftreten der indogermanischen Skythenhorden gerettet worden war. Nun aber waren seine Tage gezählt: im Jahre 606 erlag es dem gemeinsamen Angriff des Babyloniers Nabopolassar und des Meders Kyaxares, und das Geschick des gewaltigen Reiches, das 150 Jahre lang die Welt in Schrecken gesetzt hatte, war besiegelt. Die Weissagungen eines Jesaia, der dem zuchtlos egoistischen Reich den Untergang 100 Jahre vorher angedroht hatte, waren erfüllt.

Durch Ninives Zerstörung waren die Babylonier die Herren in Vorderasien geworden. Namentlich tritt hier die mächtige Figur des Nebukadnessar hervor, der nach mehreren Kämpfen die Exilierung der Juden in zwei Absätzen vollzog, zunächst im Jahre 597 die Exilierung des Königs Jojachin mit der weltlichen und priesterlichen Aristokratie und dann im Jahre 586 die Zerstörung Jerusalems und die Wegführung des größten Teils der noch übrigen Bevölkerung unter Sedekia.

II. Die vorexilischen Propheten.

In der Erscheinung des hebräischen Prophetismus lassen sich zwei Strömungen unterscheiden, eine ältere und eine jüngere. Doch ist die ältere durch die jüngere nicht einfach beseitigt und abgelöst worden, sondern sie ist neben dieser eine Zeitlang hergegangen, um schließlich — wesentlich infolge des Exils und des Todes des älteren Volkslebens — selbst unterzugehen.

Was wir vorzugsweise Prophetie nennen, hat mit jener älteren Richtung nicht viel mehr als den Namen gemeinsam, obgleich es natürlich auch Übergangsbildungen gibt, ja eine gewisse gemeinsame Basis beiden Richtungen zugrunde liegt. Die als älter bezeichnete Richtung ist durch zwei Eigentümlichkeiten ausgezeichnet, die im nächsten Zusammenhang miteinander stehen, durch die Naturhaftigkeit des prophetischen Auftretens und Weissagens und durch den nationalen Charakter seiner Gottesidee.

Was das erste Moment anlangt, so ist der Prophet wesentlich Ekstatiker, der Zustand, in dem er seine Weissagungen hervorbringt bzw. empfängt, ist der der Verzückung, d. h. eine außerordentliche Steigerung seiner Nerventätigkeit, durch welche ihm Bilder vor das Auge, Töne in das Ohr treten, welche im ruhigen, wachen Zustand des Bewußtseins ausgeschlossen sind. Das Selbstbewußtsein ist in solchem Zustand der Ekstase bis auf einen gewissen Grad aufgehoben, doch gibt es auch ekstatische Zustände, welche das Selbstbewußtsein und die verstandesmäßige Überlegung nicht ausschließen. Im allgemeinen führte das Altertum solche Zustände auf die Gottheit zurück, die heftigen Zuckungen, unter denen sie einzutreten pflegen, schienen ein Beweis dafür zu sein, daß die Gottheit Besitz von dem Leib des Verzückten ergriffen habe, die Worte, welche er sprach, galten vielfach als Worte der Gottheit selbst, die sich nur der Sprachwerkzeuge des Begeisterten bediente. — Meist treten diese naturhaften Propheten in Scharen auf, Musik erregt und unterstützt die religiöse Begeisterung, in wilden Tänzen steigert sie sich immer mehr, bis der Ekstatiker niedersinkt und in oft unzusammenhängenden Lauten seiner Hingebung für die Gottheit Ausdruck verleiht.

Diese Tänze wirkten ansteckend, auch der nüchterne Laie konnte in sie hineingezogen werden, falls ihm nur die Idee zugänglich

war, welche sie hervorrief. Diese Idee aber war — wie oben bemerkt — in Israel durchaus populär und ihrer Grundlage nach jedem zugänglich, es war der nationale Jahvegedanke.

Gegenüber den Kanaanitern, gegenüber den Philistern wählte Jahve sich in den Propheten seine Werkzeuge, sein Geist belebte sie, indem er ihr natürliches Bewußtsein zurückdrängte, und gab den Enthusiasten Worte des Kampfes gegen den Volksfeind ein, die sich mit der Zeit immer mehr zu Weissagungen verdichteten, welche Glück und Heil in Aussicht stellten. So wird Saul, nachdem ihm Samuel die Königsidee ins Herz gelegt hat, durch den Einfluß der ihn umgebenden Prophetenschar zu einem anderen Manne, und wenige Wochen später tut er in Kraft Jahves das Wunder, Israel zum heiligen Krieg zusammenzubringen.

Die Wirksamkeit dieser Propheten darf daher für die ältere Religion nicht unterschätzt werden. Sie sind vielleicht der unmittelbarste Ausdruck des nationalen Charakters jener religiösen Epoche. Aber freilich noch höher steigt die Prophetie, auch schon in jener älteren Zeit, in einzelnen Auserwählten, welche in der nationalen Jahvegestalt mit voller Klarheit den Gott der *sittlichen Forderung* ergreifen und diesen Gott mit rücksichtsloser Energie für das Volksleben geltend machen.

Diese Schärfe ist zweifellos im Gefolge der wilden Energie zu denken, mit welcher der Prophet die Hingebung an Jahve bis zur Auslöschung des eigenen Bewußtseins zum Ausdruck zu bringen suchte. Der Mensch nichts — Gott alles in mir, das war das Losungswort der Enthusiasten, und je mächtiger dieser Drang, um so größer die geschichtliche Wirkung. Mit diesem hohen Mut, der bereit ist, das eigene Leben gern daran zu geben, tritt ein Nathan vor David und ruft dem Ehebrecher und Mörder zu: du bist der Mann. So sehen wir den Elias ungescheut dem mächtigen Ahab den Weg kreuzen und ihm das Wort zuschleudern: Hast du gemordet und auch gestohlen? Und so klingt es noch bei Johannes dem Täufer: Es ist nicht recht, daß du deines Bruders Weib habest, wenn auch sein Kopf ihm vor die Füße gelegt wird.

Damit kommen wir zu der zweiten Gestaltung der Prophetie, d. h. zu denjenigen Propheten, die wir recht eigentlich als solche zu bezeichnen pflegen und deren Schriften wir im Prophetenkanon vereinigt besitzen. Sie haben wie die eben geschilderten vereinzelten

Erscheinungen des Prophetismus das Recht und die Gerechtigkeit Jahves auf ihre Fahne geschrieben, man pflegt sie gemeinhin als Vertreter der ethischen Jahveidee zu bezeichnen.

Es soll durchaus nicht bestritten werden, daß damit ihr Wesen richtig bezeichnet ist, ja man geht nicht fehl, wenn man sie sich sogar in einem gewissen Gegensatz gegen die alte naturhafte, ekstatische Richtung der Prophetie denkt. Bei den echtesten, größten Persönlichkeiten dieser Richtung ist eigentliche Ekstase mit Trübung oder Aufhebung des Bewußtseins kaum nachzuweisen. Wenn Ekstasen erwähnt sind, so handelt es sich um die mildere Form, welche das Denken und namentlich das Erinnerungsvermögen nicht ausschließt, wie sie z. B. auch bei der Jungfrau von Orleans, bei Franz v. Assisi, Savonarola und ähnlichen Propheten des Mittelalters vorkam. — Visionen kommen bei diesen Propheten ziemlich selten vor. Meist leitet sich die Wirksamkeit durch ein oder mehrere Gesichte ein, so bei Jesaia, Amos, Jeremia, welche dann innerhalb der eigentlichen Wirksamkeit so gut wie ganz verschwinden.

Dennoch wäre es falsch, sich diese Propheten etwa lediglich als etwas bewegtere Moralprediger zu denken. Die Seele des Propheten ist und bleibt anders ausgerüstet als die des gewöhnlichen Durchschnittsmenschen, sie besitzt die eigentümliche Gabe der Ahnung, die ja zweifellos etwas Unerklärliches ist, aber doch vielfach mit einem starken Gemeinschaftsgefühl zusammenhängt. Wie der einzelne Mensch wohl von Todesahnungen ergriffen werden kann, Reflexen, welche der Zerfall des Körpers in das Seelenleben hineinwirft, so sind die Vorahnungen furchtbarer Krisen eines Volkslebens bei den verschiedensten Völkern belegt. Sie werden natürlich da am intensivsten auftreten, wo das Volksleben als eine religiöse Größe empfunden wird. Namentlich ist jeder dazu disponiert, der ein sehr kräftiges Nationalgefühl besitzt.

Im edelsten Sinne des Wortes bleiben also auch diese neuen Propheten national. Nur weil sie im tiefsten Innersten an ihr Volk gebunden sind, weil das Leben ihres Volkes auch ihr Leben ist, nur darum empfinden sie seinen bevorstehenden Tod so tief. Und man wird es als eine der augenscheinlichsten Taten der göttlichen, weltregierenden Weisheit anerkennen müssen, daß eine solche

Fülle prophetischer, mit Vorahnung begabter Seelen in jenen Jahrzehnten dem israelitischen Volke geschenkt wurde.

Aber mit der ethischen Qualität und mit der Anerkennung der Divinationsgabe ist durchaus noch nicht alles über diese Propheten gesagt. Das Wesentlichste und Wunderbarste an ihnen ist doch die einzigartige Sicherheit, mit der sie über Gott und göttliche Geheimnisse, auch über die göttliche Macht verfügen, ohne sich für diese Eingeweihtheit in Gottes Wesen und Willen auf besondere Wunder zu berufen. Mit voller Ruhe sagt ein Amos: Der Herr Jahve tut nichts, ohne sein Geheimnis seinen Knechten den Propheten zu offenbaren. Jeremia trägt Jahves Worte dauernd in seinem Munde, er hat sie verschlungen, sich ganz angeeignet, in seinem Innern wird es wie ein brennendes Feuer, wenn er nicht redet, er kann es nicht ertragen. Für Jesaia liegt Jahves befremdliches, ganz und gar wunderbares Werk so deutlich in der Geschichte zutage, daß er gar nicht begreift, daß die anderen es nicht sehen können, er nennt Gott seinen lieben Vetter, so vertraut ist er mit ihm.

Hier stehen wir vor dem Geheimnis der göttlichen Offenbarung im Menschenherzen. Wie Gott sich der Menschenseele mitteilt, das können wir freilich nicht sagen, aber die Tatsache einer ganz einzigartigen Vertrautheit zwischen Mensch und Gott können und müssen wir konstatieren. Klar ist nur, daß diese Offenbarung auf dem unmittelbaren Ergriffenwerden beruht, daß sie durchaus praktisch religiösen Charakter trägt.

Hierdurch ist zugleich angedeutet, nach welcher Richtung hin die Propheten theologisch umgestaltend oder besser gesagt: weiter führend, auf ihre Zeit und die gesamte Religionsgeschichte eingewirkt haben. Es wurde oben schon angedeutet, daß bereits die unmittelbar auf Mose folgenden Jahrhunderte eine Religion aufweisen, welche sich in dem alten einfachen Henotheismus gelöst hat. Damit sind freilich nur die Spitzen der theologischen Auffassung berührt worden. Das Volk hat zweifellos noch auf der alten henotheistischen Stammesreligion gestanden oder eventuell hier und da den Fortschritt zum Polytheismus gemacht. Beweis dafür ist namentlich die nicht seltene Herübernahme ausländischer Gottheiten in den auf dem Boden Palästinas ausgeübten Kultus, wenn damit auch nicht, wie es wohl hier und da angesehen wird, ein vollkom-

mener Abfall von Jahve verbunden war. Anderseits hatte die Religion Israels doch schon ziemlich bald nach David die Kraft, sich die heidnischen Mythen von der Weltschöpfung usw. so anzueignen, daß diesen Erzählungen dabei ihr heidnisches Gepräge bis auf ganz geringe Reste abgestreift wurde. So erschien Jahve hier überall als der Gott, der die Welt erschaffen usf. Das ist zweifellos eine Art des Monotheismus, wenn auch noch nicht bis zur vollen Konsequenz ausgebildet. Denn bestehen bleibt, daß der Verfasser dieser herrlichen Urgeschichten sie nicht geschaffen, sondern aus Babel und anderen Mythologien entlehnt hat, daß also hier mehr eine Übertragung dessen, was sich die anderen Völker von ihren Göttern erzählten, auf Jahve vorliegt, als eine selbständige, auf den eigenen Bedürfnissen der israelitischen Religion beruhende Hervorbringung der Schöpfungsidee. Auch war man doch noch davon entfernt, diesen Schöpfergott auch für die Geschichte der Welt im ganzen wirksam werden zu lassen. Der Schöpfergott hatte einmal universal in der Urzeit gewirkt, dadurch wurde das Weltbild des Jahvisten nach rückwärts zu abgeschlossen, gleichsam der Hintergrund für Gottes spätere und augenblickliche Wirksamkeit auf der Weltbühne geschaffen. Aber dieser Hintergrund erschien unbeweglich, er griff nicht ein in das praktische Leben der damaligen Zeit, es war wohl derselbe Jahve, der dort im Bilde vor den Augen der Beschauer stand und der in der Geschichte an seinem Volke wirkte, aber aus dem Bilde wirkte er nicht heraus. Beides stand unvermittelt nebeneinander: der Jahve der Urzeit und der Jahve der Geschichte.

Auch im Propheten Elias oder wenn nicht in ihm selbst, doch jedenfalls in der etwa 100 Jahre nach ihm entstandenen Geschichte seines Wirkens sehen wir monotheistische Züge, deutlich wird hier vorausgesetzt, daß nur einer von beiden: entweder Jahve oder Baal Gott sein kann, oder besser, da Baal der Gottheit augenscheinlich nicht teilhaft ist, daß Jahve allein auf Gottheit Anspruch erheben darf. Aber auch hier werden diese Beobachtungen nicht ausreichen, einen absolut ausgebildeten Monotheismus zu beweisen, weil es klar ist, daß es sich dabei wesentlich um die Frage der Herrschaft des Gottes in I s r a e l handelt.

Der Glaube, daß Jahve alles in der Welt in der Hand habe und lenke, tritt uns völlig klar ausgebildet zuerst bei Amos, dem

ältesten Propheten der neuen Zeit entgegen, der das Kommen der Assyrer als der Werkzeuge Jahves erschaute. Das ist gewiß von höchster Bedeutung, denn es zeigt, wie durchaus praktisch dieser Glaube war, wie wenig er philosophischen und spekulativen Charakter trug. Alle bisher beschriebenen Ansätze zum Monotheismus waren irgendwie praktisch bedingt. Bei Mose sahen wir die Erfahrung des über die Ägypter gewonnenen Sieges mächtig nachwirken, so daß hinter dem gewaltigen Gott Israels alle anderen Götter zurücktreten.

Die biblische Urgeschichte beruht ebenfalls auf einer praktisch brennenden Frage: wie ist es denkbar, daß die assyrischen Götter die Welt geschaffen haben sollen, daß unser alltägliches Geschick und unsere Daseinsform, wie sie uns mit allen Menschen gemeinsam ist, auf einen Fluch der babylonischen Götter zurückgeht, daß unsere Sprache und Nationalität von irgendeinem Gott herrühren, den wir gar nicht kennen, und der in einem uns absolut fernen Lande verehrt wird? Diese rein praktischen Fragen bedrängten das Gemüt des alten Israeliten, und die Lösung war, daß er Jahve die Erschaffung der Welt und des Menschengeschlechts mit allen den Eigentümlichkeiten zuschrieb, die ihm anhaften, mit den Leiden und Freuden, mit den Varietäten der Sprache und der geistigen und körperlichen Art, wie sie die verschiedenen Völker mit sich bringen. Gewiß mußten mit der Zeit weitere Konsequenzen aus dieser genialen Auskunft gezogen werden, immerhin ging aber die Deckung zunächst nicht über das Bedürfnis hinaus, das sie hervorgerufen hatte. Auch bei Elias Kampf gegen den syrischen Baal ist wie bemerkt das unmittelbare Bedürfnis maßgebend gewesen: wer soll in Israel herrschen?

Am wichtigsten griff aber doch diese Frage bei Amos in den praktischen Lebensgang Israels ein. Denn hier stand das Sein oder Nichtsein Israels selbst auf der Tagesordnung. Der Prophet sah die brüllende, von elementaren Kräften gepeitschte Sturmflut heranbrausen gegen sein Volk. Es war kein Zweifel: sie sollte vernichten und sie mußte vernichten, an ein Entrinnen war nicht zu denken. Wenn sie vernichten sollte, wer konnte das wollen? Die Assyrer und ihre Götter? Freilich so schien es, sie schienen die einzigen, welche von der Vernichtung des Reiches Jahves Nutzen hatten. Indessen genügte diese Annahme nicht. Denn wenn der

Prophet nach dem tiefsten Grunde forschte, warum er sich den Untergang seines Volkes nicht ausreden konnte, warum er an ihn glauben mußte trotz alles inneren Widerstrebens, so trat ihm immer wieder die Schuld Israels vor die Seele. Israel konnte nicht bestehen vor einer ernsten Prüfung seines inneren Wertes, darum konnte es nicht bestehen vor den Heeren der Assyrer, die seine Existenz in Frage stellten. Wem aber war es denn verantwortlich? Den Göttern der Assyrer oder Jahve? Die Antwort konnte nicht zweifelhaft sein. Was ging Marduk oder Assur der innere Zustand Israels an? Das assyrische Gericht war Jahves Werk.

Hatte Jahve dereinst die Welt und die Völker geschaffen und mit fühlbarem Strafgericht in das Leben der ältesten Menschheit eingegriffen zu mehreren Malen, so blieb diese Entscheidung die einzig mögliche. Nach diesen Vorläufern war sein Vorgehen gegen Israel gewiß verständlich, ja die klare Konsequenz jener früheren Gerichte.

Und nun — im Zusammenhang dieser Geschichte stellte sich mit einem Schlage Israel als winzig klein dar. Was war für Jahve das junge, kurzlebige Völkchen, um dessen Existenz es sich augenblicklich handelte? Seit 500 Jahren erst besaß es sein Land, damals existierten seit undenklichen Zeiten schon Babel und Ägypten, kurze Zeit nach ihm hatten die Philister Besitz von einem Teil Palästinas genommen, den sie ihm streitig machten, ebenso wußten seine nördlichen Nachbarn, die Aramäer, noch von Wanderungen zu erzählen, die sie nach Palästina gebracht hatten, und kannten noch den Ort, von dem sie ausgezogen waren. Wenn diese Pygmäen untergehen mußten, was kümmerte es den allgewaltigen Jahve? Waren ihm doch die fernsten Völker, die Äthiopen, in gleicher Weise nahe und erreichbar, wie Israel und seine Nachbarn, die er alle in ihre jetzigen Sitze geführt hatte?

Aber Jahve hatte doch Israel zu seinem Volke gemacht, das war doch keinem anderen Volk widerfahren! Gewiß — aber er liebte noch mehr, er liebte über alles Recht und Gerechtigkeit. Das entsprach seiner innersten Natur, und als sein Volk konnte Israel nur gelten, wenn es seinem innersten Wesen verwandt war. Nun aber dieses blutbefleckte, grausame, unreine, in Selbstgefälligkeit und Übermut verkommene Volk! Seine Beziehung zu Jahve hatte es geschändet, denn sie war ihm der Anlaß kläglichen Selbstruhms

geworden. Jahve haßt den Stolz Jakobs, sein ihm geltender Kultus erfüllt ihn mit Abscheu und Ingrimm, nur wer ihn fürchtet, darf vor ihm bestehen, aber das Volk tritt seinen Willen mit Füßen, mehr als die Heiden. Seine Erwählung sollte es nur ängstlicher und treuer machen in der Meidung des Bösen, aber das Gegenteil ist der Fall.

Man fühlt es, daß hier der Durchbruch einer neuen Phase der Religion erfolgt. Läßt sich alles Vorhergehende als eine geradlinige Entwickelung begreifen, indem das Werk des Mose sich in alle seine Konsequenzen hinein durchsetzt, so vollzieht sich hier der Übergang in eine, zwar auf Grund der alten Geschichte erwachsene, doch ihrer Art nach veränderte Betrachtungsweise. Die alte Volksreligion beginnt sich zu zersetzen.

Die Offenbarung konnte nicht dauernd an das Volkstum Israels gebunden bleiben, die nationalen Erlebnisse Israels konnten nur den Ausgangspunkt für die Offenbarung bilden, welche ihr Ziel an der Menschheit hatte. Je mehr sich das eigenste Wesen Gottes dem Volke erschloß, um so deutlicher wurde das auch von prophetischen Geistern erkannt. Mochte anfangs der Ruhm des Volkes und seine zunehmende Macht dazu gedient haben, die Schätzung Jahves vor anderen Göttern zu verstärken: je mehr er über das Volk hinauswuchs, um so unmöglicher erschien seine naive Verknüpfung mit den politischen Erfolgen. Und die furchtbaren Strafgerichte dieser neuen, schweren Zeit dienten dazu, neben seiner Erhabenheit immer seine Gerechtigkeit zu enthüllen. Nur um eine Stätte für Recht und Gerechtigkeit auf Erden zu schaffen, hatte er Israel aus allen Völkern erkoren.

Eine furchtbare Lehre erteilten weiter die Konflikte selbst, in welche Israel sich gestellt sah: alle politischen Unternehmungen, Kriege und Bündnisse, erscheinen dem entsetzlichen Ernst der Lage gegenüber als eitel Tand und Torheit.

Es erscheint fast unbegreiflich, daß diese, dem profanen Verstand einleuchtende Wahrheit keinen stärkeren Eindruck auf weitere Kreise des Volkes machte, daß vielmehr umgekehrt das unruhige Hasten der Parteien gegenüber den drohenden äußeren Angriffen das Volk nicht zur Ruhe kommen ließ. Das ist nur daraus zu begreifen, daß auch die alte nationale Gottesidee ihre Vertreter hatte: Scharen von Propheten, die Priester mit dem heiligen Orakel,

sie drängten immer wieder auf Ergreifung der Hilfe Jahves — wie sie früher sich wieder und wieder auch in den kritischsten Verwickelungen gezeigt habe, so werde sie es auch jetzt nicht an sich fehlen lassen. Das Volk, an der Spitze die Könige, schwankte haltlos zwischen den religiösen Beratern hin und her, im allgemeinen wohl mehr von äußerlichen politischen Erwägungen dabei geleitet, als von wirklich religiöser Überzeugung. Das war für die Propheten nur um so mehr ein Beweis, daß sich die alten Institutionen überlebt hatten, daß das von Jahve geschaffene Königtum nicht zum dauernden Führer des Volkes tauge, höchstens ein ganz neues, gereinigtes Herrschertum, das sich allein an Jahve hingebe, dauernd bereit, seinen Willen zu erfüllen. Damit war die Kritik über diese Institutionen entfesselt.

Mit alledem verstehen wir es auch, daß Amos, als ihn der Oberpriester Amasia als einen Propheten anspricht, den Prophetentitel zurückweist. Er hat ein anderes Ideal als die scharenweise auftretenden Propheten der Kunst und des religiösen Enthusiasmus. Gewiß taucht auch seine Erkenntnis der Zukunft für ihn selbst unzergliederbar und nicht als Produkt eigenen Nachdenkens auf aus jenen tiefsten Gründen der Seele, wo diese in geheimnisvoller Weise verbunden ist mit dem Leben des Volkes, ja der Menschheit. Gewiß ahnt und fühlt er unmittelbar, was seinem Volke bevorsteht und was sich in den Tiefen der Geschichte jener Zeit vorbereitet. Er weiß es sicher, daß Jahve das Ende bringen will über sein Volk und über dessen Nachbarn, und daß er dazu berufen ist, dies als Wächter auf der Zinne dem ungläubigen Geschlecht anzukündigen, das ihn umgibt. Aber trotz seiner unleugbaren prophetischen Begabung scheidet ihn etwas von seinen ekstatischen Amtsgenossen. Das ist das unerträgliche Gefühl des Zornes Jahves, der wie ein gereizter Löwe seinem Volk gegenüber niederduckt, um zum Sprunge auszuholen. Sein Zorngebrüll tönt ihm in den Ohren, nötigt ihn zum Reden.

Amos kennt keine Hoffnung für Israel, zuweilen legt ihm seine Liebe und unzerstörbare Sympathie für das Verlorene ein „Vielleicht" erbarmt sich Jahve auf die Lippen, zuweilen redet er so, als solle doch noch ein Rest, möglicherweise ein Zehntel, erhalten bleiben, dann aber schlägt er wieder so scharfe Töne an, als wolle Jahve das Volk bis auf den letzten Mann vernichten. Der Schluß

seines Buches, der für Juda und Israel eine spätere glänzende Zukunft ins Auge faßt, ist augenscheinlich von anderer Hand hinzugefügt.

Anders schon urteilt sein jüngerer Zeitgenosse Hosea, etwa von 750—736, eine weiche, innig und tief empfindende Natur. An einem persönlichen Erlebnis ging ihm auf, was Jahve seinem Volk gegenüber empfinde. Sein Weib brach ihm die Treue, er konnte sie nicht vergessen. So ergeht es Gott mit Israel, seinem Eheweib. Seine Liebe bleibt auch der Gefallenen gegenüber unwandelbar. Die Verwerfung steht ja bevor und ist unvermeidlich, aber sie ist keine unwiderrufliche, sie wird rückgängig gemacht werden, wenn das Volk sich durch die bevorstehenden schweren Schicksale, namentlich durch die Stille des Exils zu seinem Gott bekehren läßt. Wendet sich Amos hauptsächlich gegen die Schäden des Rechtslebens, gegen die Ruchlosigkeit der herrschenden Stände, so rügt Hosea zumeist den — wie wir sahen — seinem Wesen nach heidnischen Kultus, der auf das stärkste zur Erschlaffung der damaligen Generation, ja zur Auflösung aller Bande der Zucht ausgeschlagen ist. Daneben richtet er seine Pfeile gegen das Königtum des nördlichen Reiches, dessen Verfall er aus eigener Erfahrung kennt. Nach dem Tode des kräftigen Jerobeam II. zerriß ein Aufstand nach dem anderen das Land und zerstörte seine besten Kräfte in ziellosen Parteikämpfen.

Gegen beide Übel wird das Exil ein gutes Heilmittel sein. Von Jahve gewaltsam aus dem Heiligen Lande entfernt und von dessen Erntesegen getrennt, den es als Baalsgabe ansah und durch unwürdige Feste beging, wird das Volk einsehen lernen, wer ihm seinen Unterhalt gab, und bereit sein, zu seinem früheren Herrn und Gemahl zurückzukehren. Und durch eine königslose Zeit, die ihm jetzt bevorsteht, wird ihm der Sinn dafür aufgehen, daß es sich selbst zum Schaden und zur immer erneuten Versündigung nach einem Könige verlangte, und sich nun am besten allein der Führung seines Gottes und Königs überläßt.

Hosea ist, wenn auch weniger großartig als Amos, doch zweifellos der bedeutendere Denker. Ihm beginnt der Unterschied zwischen weltlich und geistlich aufzugehen. Er fühlt es, daß der wahre Gott weder mit den Naturfesten des Volkes, noch mit den natürlichen Institutionen des Volkslebens direkt etwas zu tun hat. Gewiß

spendet auch er die Ernte, gewiß gibt auch er einen König, aber diese natürlichen Güter liegen von dem eigentlich religiösen Gebiet weit ab. Seine Grundforderungen gehen nicht auf das rechtliche Gebiet, wie die des Amos, er verlangt Gotteserkenntnis, die dem Volke mit seinen Priestern nur zu sehr fehlt. Es ist bezeichnend, daß dieser Begriff mit dem der Liebe zum Nächsten und zu Gott bei ihm korrelat ist, beide Begriffe fehlen bei Amos völlig, ebenso wie der der Liebe Jahves zum Volk.

Unmittelbar an Hosea schließt sich Jesaia an. Er erinnert an Amos in der rücksichtslosen Schärfe seiner Polemik, namentlich gegen das nördliche Reich, dessen Untergang er vorhersagt und erlebt, aber auch an Hosea in seiner Liebe zu seinem engeren Vaterlande Juda, dessen Bewahrung im Sturm der damaligen Zeit er vorausfühlt und selbst bewirkt. Bei ihm geht die Tätigkeit des Propheten wieder stärker in die des praktischen Politikers über: er sucht durch Ratschläge und Warnungen die Politik auf die rechte Bahn zu bringen bzw. auf ihr zu erhalten.

Ein großer Teil seiner Reden sind nicht Droh- und Bußreden wie die des Amos oder schmerzliche Betrachtungen über die Sünde und Torheit des Volkes wie die des Hosea, sondern direkte politische Fingerzeige vom Standpunkt und im Namen des Gottes Israels gegeben. Deswegen entbehrt Jesaia nicht der seherhaften, die Zukunft auf Grund von prophetischen Ahnungen erfassenden Kraft. Am wenigsten ist er deswegen ein Politiker im eigentlichsten Sinne, vielmehr: entsprechend den ruhigeren Verhältnissen, in welche das Reich Juda damals für ein Jahrhundert einlenkte, kehrte er, wenn auch im ganzen das Fahrwasser des Amos und Hosea einhaltend, hier und da zu der älteren Form der Prophetie zurück, welche dem Königtum eine treue Beraterin gewesen war.

Und zwar überträgt im Unterschied von der Theologie des Hosea Jesaia die Hoffnung von vorneherein auf den Rest des Volkes, der im Lande bleiben soll. Schon ziemlich im Anfang benannte er seinen Sohn Scheârjaschûb, d. h. ein Rest bekehrt sich. Die ins Exil müssen, schienen ihm verloren, aber was der Feind im Lande läßt, das kann fähig werden, die Verheißung zu erben. Aber dieser Begriff des Restes ist für den Propheten durchaus keine feste Größe, zuweilen scheint es, als dürfte er nicht einmal mit dem zehnten Teil des Volkes gleichgesetzt werden, an andern Stellen

scheint der Rest Juda zu sein, wieder an andern könnte man wohl an Jerusalem denken.

Diese Hoffnungen zeigen jedenfalls, wie stark das Heimatsgefühl des Jesaia war, und andere Stellen bestätigen das, wo er mit Begeisterung von der Zeit des David redet und von der einstigen Herrlichkeit Jerusalems, die als treue und gerechte Burg von Jahve erfunden ward.

Freilich in seiner Jugendzeit ist auch er mit überschäumendem Zorn im Namen Jahves gegen sein Volk aufgetreten, sei es Israel, sei es Juda, er hat sogar in besonders schwerer Zeit das furchtbare Wort ausgesprochen, als sei er dem Volke nur zur Verstockung gesendet. Und gelegentlich kann sich auch in der Folgezeit eine ebenso schwere Drohung wiederholen, z. B. im Jahre 701, wo das Volk aus allen Sinnen gejagt durch einen assyrischen Angriff sich in wildem Taumel auf sein Ende vorbereitet und bei bacchantischen Mahlen den Ernst des Augenblicks zu vergessen sucht: Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot. Da schleudert ihm Jesaia das Gerichtswort zu: „Diese Sünde wird euch nicht vergeben werden, bis ihr sterbt." Und ein anderes Mal zu derselben Zeit spricht er von der grimmigen Rache Jahves an seinen Feinden (Jes. 22, 12—14; Kap. 1, 24).

Aber auch damals nimmt seine Rede (1, 16—20) wieder gern den Charakter ernster und doch hoffnungsvoller Ermahnung an: Waschet euch, reinigt euch, laßt das Arge, hängt dem Guten an. Wenn eure Sünden rot sind wie Scharlach, sollen sie doch schneeweiß werden usf. Namentlich wird er nicht müde, das Volk gegenüber der unruhigen Politik der Könige immer wieder auf die sozialen Forderungen Jahves zu verweisen: helft der Witwe, schafft der Waise Recht, schafft Ruhe dem Ermüdeten, darin findet ihr Ruhe, durch Bekehrung und Ruhe könntet ihr stark sein, durch Stillesein und Harren könntet ihr Kraft gewinnen. Darin zeigt sich seine praktische Arbeit, die über das bloße Drohen des Amos und Klagen des Hosea hinausgeht (vgl. 28, 12; 30, 15 f.).

In diesem Zusammenhang erscheint denn auch bei Jesaia ein Begriff, der bei seinen Vorgängern vergeblich gesucht wird, nämlich der des G l a u b e n s. Zweimal in seinem Leben, in der Weissagung vom Immanuel aus dem Jahre 735 und in dem Wort von dem köstlichen Eckstein, den Jahve in Zion gründet (28, 16),

hat er ihn betont. Auf den ersten Blick ganz unbegreiflich, daß man in jenen bewegten Zeiten ein solches Wort gesprochen haben könne! Indessen Juda sollte im Jahre 735 nicht untergehen. Das nordisraelitische Reich hatte sich in seinen Todeszuckungen mit dem aramäischen verbündet, um Juda an sich zu reißen. Ein Aramäer war für den Thron Judas bestimmt, so hoffte man den Assyrern eine geschlossene Ländermasse entgegenstellen zu können, die nicht leicht zu erschüttern sein sollte. In Juda vernahm man das Gerücht von ihrem Heranzug mit Todesangst. Aber die innere Ahnung sagt dem Jesaia, daß Juda so nicht untergehen soll. Was sind die Syrer und Ephraimiten? Sie sind ja selbst Todeskandidaten, die nur noch eine kurze Spanne Zeit zu leben haben. Umgekehrt fühlt es Jesaia heraus, daß gerade seinem Vaterland noch eine Zukunft bevorsteht. Der Todesgeruch, der ihn vom Norden her anweht, ist in Juda nicht zu spüren. So ruft er denn dem Ahas zu: „Wenn ihr nicht gläubet, dann ihr nicht bleibet" und erklärt sich bereit, die Wahrheit dieses Wortes durch ein Zeichen zu bekräftigen, das Ahas sich frei wählen darf, mag es ein Zeichen vom Himmel oder ein solches aus der Unterwelt sein (Jes. 7, 10—17). Er wußte, daß sein Gott auf seiner Seite war, und daß er ihn allezeit hörte. Man hat auch hier das Gefühl, daß die Form der Prophetie für diese religiösen Genien eine tatsächliche Beziehung zu Gott vermittelte.

Ahas lehnte das Zeichen ab, auf den Alliierten im Himmel gab er augenscheinlich nicht viel. Er hatte sich einen guten Freund auf Erden mit vielen tausend Soldaten gesichert, nämlich den König Tiglatpilesar III. von Assur. Dessen Kraft und Hilfe leuchtete ihm deutlicher ein, als die fernabliegende Gottesmacht jenseits der Wolken. Jesaia verbürgt sie ihm trotzdem durch das Zeichen des Knaben „Gott mit uns", der bald geboren werden soll. Aber er weissagt Schreckliches von diesem Kind: es soll — in den nächsten zehn Jahren aufwachsend — sich nähren von Milch und Honig, das will sagen: Juda wird dann von dem guten Freunde des Ahas aufgespeist, seiner Bewohner beraubt, zu einer Wüstenei geworden sein. — Also hatte Jesaia doch seine Hoffnung für sein Vaterland aufgegeben? Und noch schlimmer: er hatte sie fahren lassen in einem Augenblick! Im Zorn über die Ablehnung des Ahas? Das ist doch kein Prophet von Charakter! Nein — er hatte sie nicht aufgegeben, sondern nur aufgeschoben! Seine Hoffnung übertrug er in zwei

herrlichen Kapiteln 9, 1—6; 11, 1—9, die nicht lange nach jener Zeit entstanden sein müssen, auf einen künftigen König, auf den Messias. Der soll, nachdem das Haus Isais bis auf einen Stumpf abgehauen ist, aufschießen aus dessen Wurzel, in Recht und Gerechtigkeit regieren und, mit Jahves Geist erfüllt, das Volk zur Wohlgefälligkeit vor seinem Gott zurückführen.

Die Bekehrung des Restes gipfelte in der Figur dieses Königs, und wie nahe dem Propheten die Forderung des Glaubens zur Hand liegt, zeigt die zweite obenerwähnte Stelle, Kap. 28, 16, die ebenfalls in einem kritischen Augenblicke ausgesprochen ist, nämlich 30 Jahre später, als Hiskia sich gegen Sanherib erhob und Jesaia, von Ingrimm erfüllt, den Rädelsführern des Aufstands Worte schwerster Drohung entgegenrief. Da kann er das Volk auf den köstlichen Eckstein hinweisen, den Jahve in Zion zu legen im Begriff sei. Der Prophet will nicht den abergläubischen Gedanken aussprechen, Zion sei selbst der Eckstein, aber da er in Zion gelegt ist, so sichert er doch der Stadt die Existenz. Der Prophet meint mit dem Eckstein eigentlich Jahve, „den Felsen Israels", genauer die göttliche Kraft und Hilfe, wie sie (8, 5 f.) durch „die Wasser Siloahs, die leise rinnen" bezeichnet wird. Diese Gotteskraft soll auch jetzt wieder für die Gläubigen vorhanden sein: wer glaubt, der weicht nicht.

Die Verheißung für die Glaubenden kann freilich den sittlichen Ernst Jesaias nicht aufheben: sehr scharf hat er in den gleich folgenden Worten noch einmal Strafgerichte vernichtender Art den Großen des Volkes angekündigt. Aber es ist doch deutlich, daß es sich hier nur um Läuterungsgerichte handelt, bei denen die heilige Stadt bestehen bleiben und nur die Übeltäter weggerissen werden sollen von der assyrischen Brandung. Diesen Standpunkt hat Jesaia im Jahre 724 in einer wundervollen Parabel dargelegt, als Samarias Untergang direkt bevorstand. Da werden nun neun Zehntel des Reiches Davids im Abgrund versinken. Wäre es nicht möglich, daß jetzt die Schärfe der Gerichte Gottes sich milderte? Worauf hat es Gott denn mit ihnen abgesehen? Ist er ein Gott sinnlosen Dreinschlagens, zerstörungssüchtiger Wut? Was will er mit seinen Gerichten? Er ist vergleichbar dem Pflüger und dem Drescher, sie scheinen zu verwunden, aufzureißen und zu zermahlen, und sie wollen doch nur die edle Frucht. Wenn Jahve Erfolg sieht, dann

läßt er gerne ab mit Schlagen, und Juda war nun unter der assyrischen Geißel wohl ganz stille geworden (Kap. 28, 23—29).

So könnte also Juda als der Rest des Davidsreiches bleiben, klein genug ist es ja am Ende und elend genug auch. Und seit dieser Zeit tröstet Jesaia seine Zeitgenossen gegenüber der Brutalität der Assyrer, ja er faßt sogar deren Vernichtung durch Jahves Einschreiten ins Auge. Wenn dabei mehrfach die Hoffnung auf die Bewahrung Jerusalems hervortritt, so ist das nicht so gemeint, wie es 100 Jahre später als fanatischer Aberglaube der Priester erscheint, als rettete die Stadt oder der Tempel die Frommen. Eher umgekehrt: die Frommen retten die Stadt. Und dieser Glaube wird auch einen praktischen Hintergrund gehabt haben. Jesaia hat einmal im 8. Kapitel, als er durch die Weigerung des Ahas, das göttliche Zeichen anzunehmen, in schwere Bedrängnis gestürzt war, das Wort gesprochen: seine Weissagung solle versiegelt werden durch Jahves Jünger, und wenn auch Jahve augenblicklich sein Antlitz verhüllt habe vor dem Haus Israel, so sei er ja noch da und die Knaben, welche Jahve ihm gegeben habe, zu Vorzeichen und Unterpfändern in Israel.

Man hat aus dieser Stelle zu viel geschlossen, wenn man meinte, Jesaia habe in seinen Schülern und Söhnen die Stützen einer künftigen besseren Jahvegemeinde gesehen, gleichsam die ersten Vertreter des heiligen Restes, und es zeige sich hier, daß schon von ihm das Königtum als Ausdruck des rechten, Jahve gefälligen Gemeinwesens aufgegeben sei. Schon er habe wie Hosea das Königtum verworfen und die religiöse Gemeinde als das Ideal des Gottesreiches proklamiert. Es ist ja augenscheinlich nur ein Notbehelf, von welchem er an dieser Stelle redet. In der Bedrücktheit seiner Seele zieht er sich schließlich auf seine unmittelbaren Anhänger als Vertreter der Gottesgemeinde zurück.

Aber sicher kann man aus der Stelle die Folgerung ziehen, daß er praktisch daran gearbeitet hat, ein neues Israel um sich zu sammeln; wenn Jahve diesem später seinen Geist und in Kraft seines Geistes den rechten König schenkte, dann brauchte man nicht zu verzagen. — Wenn man will, kann man demnach sagen: Jesaia war ein größerer Patriot als Amos und daher weniger imstande, den großen Bruch mit der Vergangenheit zu vollziehen, den die damalige Zeit nahe legte. An Wucht der Empfindung bleibt er hinter

Amos, an Gedankenschärfe hinter Hosea zurück. Aber er überragt sie an praktischem Blick. Denn schließlich mußte für die Gemeinschaft der Zukunft eine Form gefunden werden.

Diese Frage bleibt für Amos und Hosea völlig im Dunkeln. Mit der Liebe und Gotteserkenntnis allein, welche Hosea fordert, war dies Problem nicht gelöst. Jesaia wagt es noch einmal zu glauben (und dieser Glaube ehrt ihn, denn es steckt in ihm Pietät und Liebe), daß ein König nach dem Herzen Jahves und im Geist des David das Volk umzuschaffen imstande sein werde. Er denkt das Volk der Zukunft als einen Organismus sittlicher Kräfte, wenn auch zunächst noch durchaus auf nationaler Grundlage.

Seine geistige Verschiedenheit von seinen Vorgängern zeigt sich auch darin, daß er den Sturz der Weltmacht bereits ins Auge faßt. Er hatte den Zornausbruch Jahves, wie er sich im Assyrerzug verwirklichte, den jene zitternd in der Ferne herannahen fühlten, wirklich erlebt. Die Gewitterschwüle, welche jenen unerträglich dünkte, war zu seiner Zeit durch eine Reihe heftiger Entladungen gehoben und gekühlt. Für ihn steht Jahve nicht mehr hinter den Assyrern als die unheimliche grimmige Lebenskraft ihres Blutdurstes und ihrer Ländergier. Für ihn steht Jahve über den Assyrern, und in seiner sittlichen Entrüstung über ihre schamlose Brutalität ist er sich gewiß, daß die Tage ihrer Herrschaft gezählt sind. Ein starker, kühner Glaube, ein Moseglaube, auf den das Volk dereinst aus Ägypten gezogen war (vgl. Kap. 10, 5—27).

Daß der Prophet durch seine Standhaftigkeit Jerusalem im Jahr 701 gerettet hat, darf wohl als sicher angenommen werden. Über die tiefgehenden Folgen dieses Ereignisses werden wir uns weiter zu verständigen haben. Zunächst sei darauf aufmerksam gemacht, daß die Reinigung der gottesdienstlichen Stätten von allerlei Beiwerk, namentlich von Bildern, welche der Zeitgenosse des Jesaia, König Hiskia von Juda vornahm, von hervorragenden Historikern als eine Folge der Wirksamkeit des Jesaia angesehen wird.

Leider aber ging die Gesinnung Hiskias nicht auf seinen Sohn und Nachfolger Manasse über, der das Heidentum im größten Stil in Jerusalem einführte, namentlich auch das Kinderopfer begünstigte. Gegen diese Unsitten ist uns ein schöner Protest im Buch des Propheten M i c h a Kap. 6 aufbewahrt, welcher auf der Höhe prophetisch-ethischer Erkenntnis steht. Sonst sind uns aus der 1. Hälfte

des 7. Jahrhunderts nur vereinzelte Äußerungen der Propheten bekannt. Die Lage bot im ganzen der Prophetie keinen Anlaß zum Auftreten. Anfang der zwanziger Jahre des 7. Jahrhunderts aber begann es sich zu regen in der Völkerwelt. Der Sturz Ninives bereitete sich vor. Die neue in Babel ans Ruder gekommene Dynastie der Chaldäer begann den altgewohnten Kampf gegen den nördlichen Bruder, diesmal unterstützt von der aufstrebenden Macht der Meder. Da griffen indogermanische, wahrscheinlich aus den südrussischen Steppen wandernd herübergekommene Nomaden in den Gang der Ereignisse ein. Ninive wurde von ihnen entsetzt, noch einmal die vereinigten Heere zurückgetrieben. Die Skythen aber wendeten sich nach Westen und erschreckten Syrien bis nach Ägypten hinein.

Dieser Zug weckte den schlummernden Geist der Prophetie aufs neue. Die in den Tiefen ergriffene Volksseele erbebte vor dem drohenden Sturm. Der letzte nationale Prophet erstand in Jeremia, der zugleich seinem Volk das Grablied singen sollte. Tiefste, natürlichste, von innen heraus quellende Sympathie mit seinem Volke vereinigte sich mit schmerzlichster Resignation, ja mit brennendem Verwerfungszorn in wunderbarster Weise.

Die Verhältnisse hatten sich, wenn man sie mit der Lage hundert Jahre vorher vergleicht, eigentümlich verändert. Dem schweren Abfall Manasses zum Heidentum stand eine kräftige Reaktion gegenüber, welche namentlich auf den Erlebnissen Jerusalems unter der Regierung Hiskias, auf der Bewahrung der heiligen Stadt während der Vernichtung Nordisraels beruhte. Man hatte, um dem Heidentum die Axt an die Wurzel zu legen, jeden Gottesdienst außerhalb Jerusalems verboten. Allein im Tempel der heiligen Stadt sollte Jahve verehrt werden. Und man war nicht wenig stolz auf diese Errungenschaft, welche namentlich von den jerusalemischen Priestern mit lebhafter Energie verteidigt wurde. Aber nicht nur dies: infolge des nun auf die Hauptstadt beschränkten Kultus bildete sich eine alles Maß überschreitende Schätzung Jerusalems aus. Es schien so, als könne die heilige Stadt nicht untergehen, als könne Jahve seinen einzigen Tempel nicht preisgeben, als müsse er unbedingt auf die Seite Jerusalems treten. Man merkte gar nicht, daß man damit, wenn auch in einer anderen Form, auf den alten nationalen Jahve zurückkam, daß man darüber den ethischen Jahve und

den Gott des Monotheismus zu verlieren drohte, der der Theologie jener Zeit immer klarer aufgegangen war. — Mit furchtbarer Kraft erwacht demgegenüber in Jeremia der alte Geist der radikalen Prophetie. Er redet nicht von einem Rest, der überbleiben soll, für ihn gibt es nur die Schrecken des Gerichts, das ein fremdes Volk, ein Volk aus dem Norden vollstrecken soll. Zunächst sind damit wohl sicher die Skythen gemeint gewesen. Als er aber in späterer Zeit nach der Schlacht von Karkemisch (Anno 605) im vierten Jahre des Königs Jojakim seine Weissagungen durch seinen Schüler Baruch aufzeichnen ließ, da hat er zweifellos an die Babylonier gedacht, die Gestalt des Nebukadnessar hat damals schon klar vor seinem Geist gestanden. Im folgenden Jahre las Baruch auf Jeremias Wunsch das Buch im Tempel vor, ein — offenbar vom Propheten beabsichtigter — Zusammenstoß mit dem König war die Folge (Jer. 36). Denn als die Fürsten in der dem Tempel benachbarten Königsburg von der Vorlesung hörten, der sie hochverräterischen Charakter beimaßen, da holten sie Baruch in das Zimmer des Kanzlers und ließen ihn die Vorlesung wiederholen. Mit dem freundschaftlichen Rat, sich und Jeremia in Sicherheit zu bringen, ward er entlassen, das bedenkliche Buch aber selbst dem König vorgelegt, der es Kapitel für Kapitel auf der vor ihm stehenden Kohlenpfanne verbrannte. Damit war die beiderseitige Stellung klargelegt. Die Lehren der Geschichte waren an dem Königtum und den Führern des Volkes spurlos vorübergegangen. Wollten die Priester und die rein nationalgesinnten Propheten niemals an den Untergang des Staates glauben, so hatte auch das Königtum, namentlich seit der Einführung des deuteronomischen Gesetzes, jedes Bewußtsein der kritischen Situation verloren, in der man immer noch stand. Seit Jahrzehnten hatte man keinen schwereren Tribut bezahlt — mußte es denn wirklich noch einmal wieder so schlimm kommen, wie vor 100 Jahren? Und war nicht mittlerweile doch auch Wichtiges geschehen an Reformen?

Jeremia sah nur das eine, daß von einer Reform durchgreifender Art nicht die Rede gewesen war. Die sogenannte Bekehrung schien ihm etwas rein Äußerliches zu sein, ein bloßes Scheinwerk, bei dem das Verhalten des Volkes sich wesentlich gleich geblieben war. Immer noch herrschte, ganz wie zur Zeit des Amos und des Jesaia das blinde Vertrauen auf den Kultus, als ob er an sich ir-

gend welchen Eindruck auf die Gottheit mache, ja in noch schlimmerer Form als vorher, weil diese religiöse Richtung sich auf die Erfüllung einer göttlichen Vorschrift berief.

Noch bedenklicher ist, daß die kleinen Lokalgötter überall wieder erwachen, sie tauchen aus der Verborgenheit, in welche sie durch König Josias gebannt schienen, hervor, sogar solche bedenklichen Dienste wie der assyrisch-babylonische Kult der Königin des Himmels. Auch das soziale Leben macht einen kläglichen Eindruck. Hier muß es namentlich gefehlt haben. Immer und immer wieder beklagt Jeremia die Unsicherheit im Rechtsleben, die Grausamkeit gegenüber den wirtschaftlich Schwachen, den Witwen und Waisen, die allgemeine Treulosigkeit und Unzuverlässigkeit. In einer zu Anfang von Jojakims Regierung gehaltenen Rede über den Tempel ruft er den dort versammelten Großen des Reiches zu: Ist denn das Tempelhaus in euren Augen eine Räuberhöhle geworden, daß ihr es zu besuchen wagt? Ja allerdings auch ich sehe es vor Augen, d. h. es ist eine Räuberhöhle, weil ihr darin seid! Das sind doch furchtbare Anklagen, und da der Prophet sie aufschreiben und beiden, Volk und König vorlesen ließ, so werden sie kaum als rhetorische Übertreibungen angesehen werden können.

Jeremia ist bekannt als *tragische Figur*. Die übermächtigen Strömungen, welche ihm widerstrebten, beherrschten das Volksleben durchaus. Sein Leben war ein erfolgloses Ringen, das Wälzen eines Sisyphussteins. Und je mehr die Umstände ihm recht gaben, je mehr seine trüben Prophezeiungen sich bewahrheiteten, um so mehr wuchs die allgemeine Erbitterung gegen ihn. Nur mit genauer Not entging er schon am Anfang der Regierung Jojakims einem Anschlag auf sein Leben, der in einer Anklage auf Hochverrat seinen Ausdruck fand. Gegenüber der fanatischen Sicherheit, mit welcher man in Jerusalem die herrliche Bewahrung der heiligen Stadt vor jedem Angriff der Heiden erwartete, hatte der Prophet öffentlich im Tempel die Möglichkeit eines ernsten Ausgangs der Kämpfe betont, welche damals ihren Anfang genommen hatten. Er hatte dem Volk und namentlich seinen Führern zu bedenken gegeben: es liege nur an ihnen, die Stadt zu sichern, wenn sie sich nämlich entschließen könnten, ihr ruchloses Treiben aufzugeben. Wenn sie aber in ihrem Widerstreben gegen die göttlichen Forderungen beharrten, so würden sie selbst Stadt und Tempel den

Feinden in die Hände spielen, und der Tempel werde ebenso sicher zerstört werden, wie das Heiligtum von Silo, das dereinst von den Philistern trotz der Bundeslade erobert worden sei. Da schleppten ihn die Priester und Propheten vor ein Gericht, das sich sofort bildete, und klagten ihn wegen des Verrats am Tempel an. Die größere Objektivität der Laien aber rettete ihm das Leben. Sie wiesen darauf hin, daß derartige Drohungen doch auch schon von Jeremias Vorgängern z. B. dem Propheten Micha ausgesprochen seien und beim Volke ein gläubiges Ohr gefunden hätten. Immerhin scheint es, als wenn Jeremia damals sich auf längere Zeit dem Tempel fernhalten mußte. So ließ er auch seine Weissagungen durch Baruch verlesen und betrat das Heiligtum sobald nicht wieder. Als er es dennoch einmal wagte, wurde er von einem priesterlichen Aufseher Paschhur ben Immer gestäupt und in den Block gelegt (vgl. Jer. 26 und Kap. 20).

Namentlich hatte der Prophet in den letzten Jahren Jerusalems zu leiden. Einmal zwar, 593, gelang es ihm, einen Erfolg zu erringen, als Juda in eine große Allianz gegen Nebukadnessar hineingezogen werden sollte. Mit einem Joch belastet erschien der Prophet damals öffentlich, um das Joch anzudeuten, das Jahve allen Völkern auf den Nacken legen wolle. Da versuchte der Prophet Hananja die Wirkung seines Wortes abzuschwächen, er schmetterte das Joch von seinem Halse herunter. Jeremia verließ, seiner fein angelegten Natur entsprechend, scheinbar unterliegend die Szene. Aber wenige Tage später trat er Hananja mit dem schroffen Wort gegenüber: ein hölzernes Joch hast du zerbrochen, aber ein eisernes Joch hast du gemacht. Das wird Jahve nun den Juden und allen mit ihnen verbündeten Völkern auf den Nacken legen. Hananja aber starb, der Drohung des Jeremia entsprechend, in demselben Jahre (vgl. Kap. 27 und 28). Wir wissen nicht, ob infolge dieser einschneidenden Ereignisse, jedenfalls ist der Aufstand des Sedekia zunächst unterblieben. Am Ende aber konnte er der Verlockung, mit Pharao Hophra den Aufstand zu wagen, nicht widerstehen, die Bemühungen Jeremias waren doch erfolglos.

Einen heftigen Kampf hatte er mit denjenigen Exulanten zu bestehen, welche sich mit dem König Jojachin nach Babel begeben mußten. Wir wissen aus dem Propheten Hesekiel, der einer von ihnen war und mit Jeremia gleichzeitig wirkte, wie fanatisch sie

an dem Glauben festhielten, daß Jerusalem nicht untergehen könne. Daher vermieden sie die feste Ansiedelung und lauschten gern auf die Weissagungen ihrer Propheten, welche ihnen vorspiegelten, in längstens zwei Jahren würden sie nach Jerusalem zurückgekehrt sein. Hier suchte Jeremia durch die Schrift zu wirken; in einem Briefe legte er ihnen dar, daß 70 Jahre für Israel als Exilzeit bestimmt seien, und daß es nicht möglich sein werde, dieser göttlichen Schickung sich zu widersetzen (Jer. 29).

Am schwersten gestaltete sich für den Propheten die Zeit der Belagerung Jerusalems, als man ihn offen der Verschwörung mit den Feinden anklagte und in der verschiedensten Weise sein Leben bedrohte. Man hatte ihm von chaldäischer Seite freigestellt, im Lande zu bleiben, er blieb bei dem babylonischen Statthalter Gedalja, der sein persönlicher Freund gewesen zu sein scheint. Da wurde ihm durch die heimtückische Ermordung Gedaljas von seiten des davidischen Prinzen Ismael auch diese Stütze entzogen. Die wenigen vornehmen Reste der Bevölkerung flohen in der Besorgnis, man werde ihnen die Ermordung des Statthalters anrechnen, nach Ägypten. Jeremia widerriet, wurde aber widerwillig mitgeschleppt und ist wahrscheinlich dort den Märtyrertod gestorben.

Ein eigentliches Zukunftsprogramm hat Jeremia nicht aufgestellt. An mehreren Stellen hat er den Gedanken ausgeführt, daß er sicher auf die Rückkehr aus dem Exil (nach 70 Jahren) rechne, am ergreifendsten Kap. 32, 1—15, hierin sich mit Hosea berührend, einigemal streift er den Gedanken an ein bekehrtes und gereinigtes Königtum. Im schärfsten Kampf mit seinen Landsleuten kann ihm auch der Gedanke unterlaufen, Nordisrael sei noch besser als Juda und werde noch eher aus dem Exil zurückkehren. Dies „noch eher" hat er später in ein „auch" verwandelt. In einer herrlichen Stelle hat er einen neuen Bund über den Sinaibund hinaus zwischen Jahve und seinem Volk geweissagt, da werde das Gesetz auf das Herz des Volkes geschrieben werden, so daß es den Willen Jahves sicher erfüllen werde. An einer Stelle hat er sich so scharf über die Bundeslade geäußert, daß er offenbar die Wertlosigkeit dieses nationalen Geräts für die Religion der Zukunft durchschaut haben muß. Doch scheint er den Tempel und den Opferkult festgehalten zu haben (vgl. Kap. 3 u. 31).

Am wichtigsten ist, daß sein beständiges, persönliches Ringen

um seinen göttlichen Beruf sein religiöses Leben in einer Weise vertiefte und verinnerlichte, wie es bei keinem anderen Propheten, wohl auch bei keinem Israeliten vor ihm der Fall war. Das nationale Moment tritt für seine Frömmigkeit so gut wie ganz in den Hintergrund. Immer wieder muß ihm Jahve seine Aufrichtigkeit, seine Uneigennützigkeit, seine Feindesliebe bezeugen, immer wieder beruhigt er sich schließlich in dem Gefühl seiner persönlichen Erwähltheit. Daher achtet er auch auf diese Dinge in seiner Umgebung, er hat eine Ahnung von der Falschheit und Unzuverlässigkeit des menschlichen Herzens, von seiner natürlichen Bosheit: das Herz ist ein trotziges und verzagtes Ding, besser: unergründlich und falsch, wer kann es erforschen (17, 9)? Er fühlt, daß dieses Volk nicht anders werden **kann**, wie der Mohr seine Haut nicht wandeln, der Panther seine Streifen nicht abwaschen kann. Eine Reformation kann daher nur von innen heraus, durch Gott selbst erfolgen. Will man es kurz zusammenfassen, so kann man sagen: **Jeremia hat die Nationalreligion aufgelöst** und auf eine Verinnerlichung hingearbeitet, die schließlich in einem rein persönlichen Verhältnis des einzelnen zu Gott sich vollenden mußte. Mit diesem Resultat, das sich namentlich bei seinem jüngeren Zeitgenossen, Hesekiel, deutlich verfolgen läßt, waren die Kämpfe seines Lebens nicht zu teuer bezahlt.

III. Geschichte des vorexilischen Kultus.

Von den in den Büchern Moses enthaltenen Gesetzgebungen, namentlich über die gottesdienstlichen Formen, entfallen auf die vorexilische Zeit die folgenden zwei Schichten:

a) Die Gesetzgebungen des Jahvisten und Elohisten, beschränkt auf die in 2. Mose 20—23 und Kap. 34 enthaltenen Gesetze. Sie bilden die älteste Schicht, welche ungefähr der Königszeit bis zur Zerstörung des nördlichen Reiches, Ende des 8. Jahrhunderts, entspricht. (Der **Jehovist**.)

b) Das 5. Buch Mose (**Deuteronomium**), das im Jahre 621 durch den jüdischen König Josia veröffentlicht wurde, nachdem man es im Tempel aufgefunden hatte (vgl. 2. Kön 22 und 23).

Da die Fülle des gesetzlichen Stoffes eine einheitliche Behandlung nicht gestattet, wird im folgenden das Material nach folgenden Gesichtspunkten abgehandelt werden: 1. **Der Ort des Kultus**. 2. **Die Art des Kultus** (**Feste und Opfer**). 3. **Das Personal** (**Steuern**).

1. Der Ort des Kultus.

a) Oben S. 28 f. wurde bemerkt, daß die Wahl des Kultusortes ursprünglich mit durch die Naturreligion bestimmt ist. Der Gott wird da verehrt, wo er sich befindet, an seiner Wohnstatt. Daher stehen die Altäre in urältesten Zeiten an den stattlichen Bäumen, welche man als Sitz eines numen dachte. Namentlich im Hain, in der Oase, fühlte man die göttlichen Geister walten, hier hatten die Elohim oder Bealim (vielfach auch zum Baal=Herrn der betreffenden Stätte zusammengefaßt) ihr Wesen. Daß es auch mit dem Berg und der Quelle nicht anders stand, haben wir oben gesehen. Am deutlichsten hat sich der Gedanke, daß ein Naturgegenstand eine Behausung für ein göttliches Wesen sei, erhalten beim Stein, den man wie oben bemerkt, geradezu Bêth=el = Haus Gottes nannte, sowohl bei Phöniziern wie bei Griechen; auch im Alten Testament schimmert diese Vorstellung noch sehr deutlich durch (1. Mos. 28, 11. 16—18). Der von Luther mit „Mal" übersetzte Ausdruck ist auch bei den semitischen Völkern sonst üblich, um einen solchen heiligen, als Vertreter der Gottheit angesehenen Stein zu bezeichnen, und das Salben mit Öl bedeutet ursprünglich ein Opfer für den im Stein hausenden Gott, der im herausschlagenden Funken seine Anwesenheit manifestiert.

Diese Vorstellung jedoch erscheint in den im Alten Testament redenden Schriftstellern meist schon als überwunden. Bäume, Steine, Quellen usw. gelten vielleicht dem Volke noch hier und da als göttlich, aber die Frömmigkeit der Geförderten sieht in ihnen nur altheilige Stätten, welche von der Gottheit vor anderen dadurch ausgezeichnet sind, daß sie sich dort von ihren Verehrern schauen ließ. So erschien Gott dem Abraham an verschiedenen Orten des Heiligen Landes (1. Mos. 12, 6; 13, 18; 15, 1; 17, 1); so ließ er sich von Jakob im Traume schauen (1. Mos. 28). — Daß diese Stätte der Gottheit genehm ist zu ihrer Verehrung, kann auch in die Worte gefaßt werden: „an welchem Ort ich meines Namens Gedächtnis stiften werde" (2. Mos. 20, 24). Der Name Gottes wird im Kultus angerufen, seiner wird im Gottesdienst gedacht. Die Gottheit zeigt durch ihr Erscheinen oder durch andere Zeichen ihrer Anwesenheit bzw. Wirksamkeit, daß sie an der betreffenden Stelle auf den Anruf ihrer Verehrer hört und sich einfindet. Denn

der Ausruf des Namens ruft dessen Träger herbei: „Dorthin will ich zu dir kommen und dich segnen" (2. Mos. 20, 24).

Eine noch mehr verfeinerte Vorstellung ist die, daß nicht mehr die Gottheit selbst an dem betreffenden Ort erschienen sei oder beim Kultus sich einfinde, wenn ihr Name angerufen werde, sondern daß ihre Anwesenheit vermittelt werde durch den Engel Jahves, meist in der Einzahl, also nicht als ein beliebiger oder besonderer Engel, sondern als „die Botschaft Gottes überhaupt" gedacht. Denn das Wort für „Engel" bezeichnet ursprünglich die Gesandtschaft. So vielfach in der älteren Zeit, z. B. 1. Mos. 16 bei der Erscheinung am Brunnen des „Lebendigen, der mich angesehen hat", wo die Vorstellung merkwürdig schwankt zwischen einer Gotteserscheinung und einer Engelerscheinung. Ähnlich 1. Mos. 32, 24—30; 1. Mos. 18 und 19; Richt. 6, 11—23; 13, 3. 15. 16. 22 f. — An Stelle des Engels Jahves kann aber auch der Name Jahves eintreten als Repräsentant Gottes, der seine Anwesenheit im Heiligtum andeutet. Denn der Name ist ein Parallelwesen zur Person, die er bezeichnet, mit ihr gleich und doch von ihr verschieden. Daher namentlich im 5. Buch Mose und in den Königsbüchern davon gesprochen werden kann, daß Jahve seinen Namen im Tempel wohnen läßt usw. — Von dem Wohnen Gottes im Tempel abgeleitet ist der Sprachgebrauch, das Antlitz Gottes sei mit dem Tempel verbunden und werde dort geschaut, der auch noch, wenngleich in sehr abgeblaßter Form, in den späteren Psalmen auftritt (Ps. 42, 3, vgl. Ps. 23, 6).

Eine andere Möglichkeit, einen Ort der Gottesverehrung zu gewinnen, ist die Annahme, die Gottheit stehe mit besonderen Gegenständen in Beziehung, ohne daß diese Beziehung schärfer definiert wird. So ist die Verehrung Jahves an oder (in älterer Zeit) in der Bundeslade zu erklären. Das Thronen Jahves auf ihr ist wohl kaum der ursprüngliche Gedanke, weil in diesem Falle der Name „Lade" sehr auffällig wäre, der im Hebräischen wie im Phönizischen z. B. auch für einen Sarg vorkommt. Wahrscheinlich hat die Priesterquelle, welche von einem Thronen Jahves auf diesem heiligen Gerät redet, die Vorstellung schon verfeinert.

Wie bei den heiligen Bäumen blieb die ehrfürchtige Scheu an dem Gerät viel länger haften als der ursprüngliche Beweggrund seiner Verehrung. Man brachte die Lade mit Jahve in Beziehung,

wie die heiligen Haine und weihte ihr die Verehrung, welche dem Volksgott gezollt wurde (vgl. namentlich 1. Sam. 4, 3—7; 6, 7—9; 2. Sam. 6, 7. 12—14. 16—18). Die gewöhnliche Bezeichnung ist „die Lade Jahves oder Gottes" in dieser Zeit. In das Allerheiligste des Salomonischen Tempels gestellt vertrat sie die Stelle des Gottesbildes in den phönizischen Gotteshäusern. — Der Name Bundeslade findet sich erst im 7. Jahrhundert, er beruht darauf, daß man als Inhalt des heiligen Geräts in dieser Zeit die Gesetzestafeln ansah, welche Moses am Sinai ausgehauen und beschrieben hatte nach 2. Mos. 34. Aber die Bezeichnung „Lade Jahves", die Anrede der Lade als Jahve (vgl. oben S. 40 f.), ihre Versetzung in das Allerheiligste des Tempels begreifen sich so in keiner Weise, auch hätte man das Grundgebot der Gemeinde nicht in einen Kasten gelegt, der absolut unzugänglich war, und dessen Berührung schon den Tod brachte. Noch Jer. 3, 16 hat sich offenbar unter der Bundeslade etwas ganz anderes vorgestellt. Denn warum sollte man einen Behälter für das Gesetz nicht wieder herstellen und auch nicht daran denken? Es liegt also in der Auffassung von der Bundeslade ein Versuch vor, die allzu realistische Vorstellung der älteren Zeit dem späteren Geschlecht erträglicher zu machen.

b) Jahve war in Palästina in die Kultstätten Baals eingegangen. Israel hatte sich daran gewöhnt, daß an den alten Kultstätten der Naturgottheit Jahve den Patriarchen erschienen sei.

Aber die oben beschriebene Opposition fand auch im 8. Jahrhundert noch ihre Vertreter. Denn ganz vergessen war der Ursprung dieses Kultus nicht, wie namentlich Hosea zeigt, der ihn prinzipiell als Baalskult wertet. Auch die Art des Gottesdienstes (vgl. unten Nr. 2) hat dazu beigetragen. Das wichtigste aber war die unheimliche, drohende Zeit in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts, welche den Propheten die ethischen Forderungen Jahves mit solcher Nachdrücklichkeit vor Augen führte, daß ihnen der Kultus als ein Feind der wahren Religion erschien. Gegenüber dem Pochen des Volkes auf seinen eifrigen Jahvekult stellen sie die Alternative: Nicht Kultus, sondern Recht und Gerechtigkeit!

Immerhin stand schon Jesaia Jerusalems Heiligtum sympathischer gegenüber; in seine Zeit fällt die Bewahrung Jerusalems auf sein Wort im Jahre 701. Und 80 Jahre später wird im Tempel

ein Gesetzbuch gefunden und vom Oberpriester dem König Josia vorgelegt, welches allen „Höhenheiligtümern", da sie eigentlich kanaanitischen Ursprungs seien, den Krieg erklärt. Allein in Jerusalem, in der Stadt, wo Jahve seinen Namen hat wohnen lassen, darf der Kult ausgeübt werden. Das Gesetzbuch ward durchgeführt, dem Tempel wird allein Heiligkeit zugesprochen.

Dieses Gesetzbuch ist Mose, offenbar in bester Absicht, von seinen Verfassern, prophetisch beeinflußten Priestern des Tempels, in den Mund gelegt. Man übte ja seine priesterliche Rechtsprechung und die damit in Zusammenhang stehende Gesetzgebung im Namen und der Autorität des Mose. Hatte man hier bis jetzt Veraltetes abgeschafft und Neues an seine Stelle gesetzt, so durfte man das auch in dieser wichtigen Angelegenheit, wo es sich um einen entscheidenden Schlag gegen das kanaanitische Heidentum handelte. Man war sich bewußt, ganz im Geiste des Mose zu handeln, auf den die Bundeslade des jerusalemischen Tempels allgemein zurückgeführt wurde, während er an den Höhenkult von Palästina nicht hatte denken können. — Daß Mose selbst das Gesetzbuch nicht verfaßt hat, geht aus folgenden Gründen hervor: Das Gesetz ist ganz auf die Verhältnisse der Königszeit berechnet, z. B. auf das Königtum, auf die Gerichtsordnung, auf das angesiedelte Leben in Stadt und Land (5. Mos. 19, 14; 22 8, 23 f.). Für das Königsgesetz scheint die Regierung Salomos als übles Vorbild vorausgesetzt zu werden (17, 14—20). Durch Vergleichung von V. 16 mit Jes. 30, 1 ff. und 31, 1 ff. zeigt sich, daß der Verfasser die Polemik dieses Propheten gegen die Allianzen mit Ägypten schon kennt und aus ihnen ein Gesetz machen möchte. Die Nebeneinanderstellung der sicher älteren jehovistischen Gesetze und des 5. Buches Mose begreift sich nicht, wenn ein Gesetzgeber beide erlassen hat, da er die ersten Gesetze, wenn sie ihm nicht zu genügen schienen, beseitigen konnte. Offenbar waren die jehovistischen Gesetze schon lange im allgemeinen Gebrauch, als das 5. Buch Mose erschien, so daß man sie nicht abschaffen, sondern nur ergänzen konnte. — Namentlich aber wäre auffallend, wenn Mose den Kult zentralisieren wollte, warum er das nicht an der Bundeslade und der Stiftshütte getan hätte. Warum spricht das Gesetz stets, namentlich Kap. 12, von der Zentralisation als einer fernen Institution, die erst lange nach Mose eintreten soll? (Vgl. namentlich 12, 10 f.) Warum wird stets voraus-

gesetzt, daß zur Zeit des Mose keine Abschaffung der Höhenheiligtümer eingetreten war? Vgl. 12, 8, wo ausdrücklich volle Freiheit inbezug auf die Opferstätte für die Tage vor der Einwanderung behauptet wird. Die Abfassung des Gesetzbuches im 7. Jahrhundert ergibt sich weiter aus folgenden Gründen:

a) Das rein judäische Interesse des Kodex und die Selbstverständlichkeit der Kanonisation Jerusalems erklären sich aus der Zerstörung Samarias 722 und der Rettung Jerusalems im Jahre 701.

b) Die Polemik gegen assyrische Fremdkulte und das Kinderopfer erklärt sich aus der Regierung des abtrünnigen Manasse (1. Hälfte des 7. Jahrhunderts).

c) Es wird eine starke Gärung innerhalb des Prophetentums vorausgesetzt, und nach Kennzeichen der wahren und falschen Propheten gesucht (13, 1—6; 18, 9—22).

Aus dem Zeugnis unseres Gesetzbuches und der Königsbücher, deren Verfasser ganz vom Deuteronomium abhängig ist, ergibt sich nun über den Ort des Gottesdienstes folgende einschneidende Wahrheit: Weder das 5. Buch Mose, noch das Königsbuch haben laut 5. Mos. 12, 8 und 1. Kön. 3, 2 von einem Zentralheiligtum bis auf Salomo (Tempelbau) etwas gewußt. Da beide Schriften in das 7. bzw. 6. Jahrhundert v. Chr. herabführen, so darf man weiter gehen und feststellen, der Zeit vor dem babylonischen Exil ist eine mosaische Zentralkultstätte unbekannt gewesen. Hiermit stimmt in auffallender Weise die vorexilische Praxis überein. Die strengsten Gottesmänner halten es nicht für Unrecht, bald an dieser bald an jener Stelle des Heiligen Landes zu opfern. Eine besondere Prärogative der Bundeslade als alleinig legitimer Opferstätte ist unbekannt, das mosaische Stiftszelt erscheint außer in der Priesterquelle erst wieder in der rund 300 v. Chr. geschriebenen Chronik. Von Sebulon und Issaschar wird gerühmt, daß sie auf einem ihnen gemeinsamen Berg Opfer der Gerechtigkeit opfern (5. Mos. 33, 18f.), das ist entweder der Tabor oder der Karmel, auf dem auch Elia den zerstörten Altar wiederherstellt und gnädig beim Opfer erhört wird. Gideon opfert zu Ophra (Richt. 6, 18—24), Jephtah zu Mispa in Gilead (11, 31. 39), Manoah zu Zora in Dan (13, 16. 19f.). Micha errichtet ein Heiligtum mit einem Leviten auf dem Gebirge Ephraim und die Daniter eins in Laisch (Richt. 17

und 18). Samuel opfert in Rama und Mispa (1. Sam. 7 und 9), vorher fungiert er in Silo (Kap. 1—3) usf.

Die Tendenz des Deuteronomiums ist sehr deutlich: Man wollte dem kanaanitischen Opferwesen zu Leibe gehen. Im Tempel von Jerusalem schien die Reinheit des Kultus garantiert werden zu können, die Verfasser des Gesetzbuches gehörten jedenfalls zu den Priestern des Tempels, sie trauten sich zu, hier das Heft in der Hand behalten zu können.

Darin lag zweifellos ein berechtigter Gedanke. War die Zeit noch nicht reif, den Opferdienst überhaupt entbehren zu können, so war diese Form, ihn beizubehalten, die günstigste. Gegen das Heidentum war so eine treffliche Defensivmaßregel gefunden. — Anderseits aber bot diese neue Form des Gottesdienstes auch neue und sehr schwere Anlässe zu Bedenken. Sie sind im Lauf der Zeit von Jeremia geltend gemacht worden.

a) Die heidnische abergläubische Vorstellung vom Wohnen Jahves an den alten Opferstätten war man freilich gründlich los geworden. Aber man lief Gefahr in einen neuen, viel schlimmeren Aberglauben zu geraten, nämlich als sei Gott nun für immer mit dem Tempel von Jerusalem verbunden. Worauf beruhte dieser Glaube? Auf der Bundeslade, diese aber war, wie die Zerstörung Silos zeigte, um kein Haar besser als der heilige Stein von Bethel oder ein anderes Naturheiligtum.

b) Jeremia sagte: ihr treibt den Teufel durch Beelzebub aus. Von dem Kultus, sagt ihr, haben wir uns bekehrt. Aber wozu habt ihr euch bekehrt? Zu einem anderen Kultus, der prinzipiell nicht verschieden ist von dem der Höhen, dem darum das Wort der alten Propheten genau ebenso galt, wie diesem. Zu Recht und Gerechtigkeit, zu Liebe und Gottesfurcht solltet ihr euch bekehren, das war die Forderung Jahves, aber dieser geht ihr aus dem Wege. Die Kanonisierung des Tempels hat also nichts Gutes gewirkt, sondern nur einen sehr gefährlichen Selbstbetrug groß gezogen. Daß Jeremia das 5. Buch Mose direkt verworfen hat, läßt sich zwar nicht erweisen, aber seine gefährlichen Konsequenzen hat er zweifellos klar erkannt. Man war in breiten Kreisen noch weit von der Wahrheit des Wortes Jesu entfernt: Gott ist ein Geist, und die wahren Anbeter sollen ihn nicht hier oder dort, sondern im Geist und in der Wahrheit anbeten.

c) Die Folgen dieser Tat auf gesetzlichem Gebiet waren sehr schwerwiegend.

α) Jerusalem wurde von da an für immer die heilige Stadt des Judentums. Damit erhielt das Judentum auf Jahrhunderte hinaus einen festen Halt. Aber daneben — das ist die Kehrseite — bildet sich ein namenloser Fanatismus aus, der schließlich dem Judentum das Verständnis für die berechtigten Forderungen des Prophetentums und damit auch für das Christentum raubte und das Volk in der römischen Zeit fast seiner Vernichtung entgegenführte.

β) Von nun an gibt es, mehr und mehr an Achtung zunehmend, einen legitimen Kultus für den allein wahren Gott der Welt — ein erhabener Gedanke — und die Priester richten ihr Interesse darauf, ihn auszubilden.

2. Die Art des Kultus (Feste und Opfer).

Die Feste sind, wie oben schon hervorgehoben, Ackerbaufeste von durchaus natürlicher Beziehung und Art. Ostern, das Fest der süßen, d. h. der eben geernteten und rasch gebackenen Brote (Mazzen), fällt in den Ährenmonat, Pfingsten, das Fest des Weizenschnittes fällt in die Zeit des Schneidens, Laubhütten, die Feier des Sammelns von Tenne (die Tennen liegen neben den Feldern auf den Höhen) und Kelter (die Kelter ist im Weinberg), fällt in das Ende des Jahres, wenn man einbringt. Das Jahr beginnt damals, wie oben S. 18 bemerkt, im Herbst. Einen ernsteren Charakter trägt das alte Nomadenfest des Passah, an dem Israel aus Ägypten auszog. Es hängt sicher mit der Darbringung der Erstgeburten der Viehzucht zusammen, scheint aber, wie die Blutstreichung an die Pfosten der Häuser zeigt, zugleich eine sühnende Bundschließung zwischen dem Stammgott und seinen Verehrern durch das Blut der Erstgeburten gebracht zu haben. Sonst wird ein besonderer Versöhnungstag in vorexilischer Zeit nicht erwähnt.

Das Deuteronomium entfernt sich prinzipiell von dieser Auffassung keineswegs, Kap. 16. Das Pfingstfest (auch im Jehovisten Fest der Wochen genannt) soll gefeiert werden sieben Wochen, nachdem die Sichel in die Saat hieb, das Fest der süßen Brote ist also das Fest des Anfangs des Schneidens. Zum Passahopfer bestimmt es, entsprechend den veränderten Kulturverhältnissen, auch

die Erstgeburten der Rinder, welche die Nomaden meist nicht hüten. Auch hier kein Versöhnungstag.

Die Opfer sind in älterer Zeit entsprechend den Naturfeiern fröhlichen Charakters. Jede Schlachtung ist eine heilige Handlung. Denn das Blut ist etwas Heiliges und muß am heiligen Ort (Altar) vergossen werden. Das Fleisch mit dem Blut essen ist ein schwerer Frevel. In der Not kann man wie Saul bei der Verfolgung der Philister auch über einem Stein schlachten, über den man das Blut laufen läßt, aber dieser Stein wird dadurch zum Altar (1. Sam. 14, 32—35).

Daher fast jede gottesdienstliche Feier mit einer Opfermahlzeit schließt, vgl. das Passahmahl, ferner 2. Mos. 18, 12 das Opfer Jethros, 2. Mos. 24, 10: die Obersten Israels stiegen auf den Sinai und sahen den Gott Israels (V. 11), und da sie Gott geschaut hatten, aßen und tranken sie. Ebenso 1. Sam. 1, 3—5. 7. 9. 13 ff. Bezeichnend auch die Darstellung 1. Sam. 9, 10—24.

Umgekehrt ist, wie noch die späte Opferausdrucksweise des Hesekiel und der Priesterquelle zeigt, das Opfer seiner Idee nach eine Gabe an die Gottheit, näher ein Mahl, das der Gottheit bereitet wird (1. Mos. 18). — Richt. 6 und 13 (vgl. oben S. 91) schwebt die Vorstellung zwischen einem Opfer und einem Mahl für den Engel Jahves in der Mitte. Das Mahl für die Gottheit besteht in den auf den Altar kommenden Fettstücken. Da sich aber hieran sofort das Mahl der Opfernden anschloß, so erhält das Opfer den Charakter einer gemeinsamen Feier für Gott und Mensch. Stiftet das Mahl sonst unter Menschen Gemeinschaft, sofern die Menschen an einem Brote, an einem Trank teilhaben, so stellt das Verzehren der Opferstücke (heiliges Fleisch) an heiliger Stätte Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen her.

Diese Kommunion bringt Segen und Heil (2. Mos. 20, 24), feit gegen das Unglück (Jer. 7, 10: „sie kommen in den Tempel und sagen: es hat keine Not mit uns") oder schafft Vergebung für Schuld (Jer. 11, 15: „was haben meine Freunde in meinem Hause zu schaffen (spricht Jahve)? Sie treiben alle Schalkheit und meinen, das heilige Fleisch soll es von ihnen nehmen"). Das Opfer mit seiner Kommunion bildet das beste Band zwischen Gott und seinen Verehrern, der einzelne fühlt sich durch die gemeinsame Feier immer wieder in der Gemeinschaft mit seinem Gott gefestigt. Natürlich

gab es auch besondere Entsündigungsmittel, namentlich für die Vorbereitung auf den Verkehr mit der Gottheit.

Denn für den Verkehr an den Heiligtümern galten gewisse Ordnungen. Heiliges Brot darf man nicht in jedem Zustand essen (1. Sam. 21, 1—7). Die Vorbedingung für das Erscheinen am Heiligtum ist die Reinheit; die Unreinheit schließt von dem Verkehr mit Jahve aus. Doch haben diese Begriffe nicht unmittelbar mit dem Sittlichen etwas zu tun; im ganzen gehört dieses Gebiet in der älteren Zeit der (durch die Priester überwachten) Volkssitte an.

Das Deuteronomium verändert an sich den Charakter des Opfers nicht: „du sollst dich freuen vor deinem Gott, du sollst essen und trinken vor ihm" wird beständig bei den Festgesetzen wiederholt. Die Feste bleiben Freudenfeiern und sie bestehen in heiligen Mahlzeiten. Aber dennoch traten einschneidende Veränderungen infolge dieses Gesetzbuches ein.

1. Das Opfern nur im Tempel der Reichshauptstadt, der den Provinzialen mehr Respekt als Sympathie einflößte, löst die Festopfer vom täglichen Leben, gestaltet das Opfer feierlicher und einzigartiger. Der heidnische Charakter mit seiner naiven, oft übermäßigen Fröhlichkeit verschwindet von selbst. Das Opfer wird zu einer heiligen Handlung, die mit dem natürlichen Gebiet außer Zusammenhang tritt, es wird zu einer Übung der Gottseligkeit.

2. Wenn allein in Jerusalem Tiere geopfert werden durften und sonst nirgends im Lande, so mußte man für die fern vom Heiligtum Wohnenden die Schlachtung vom Opfer trennen und freigeben. Die Schlachtung wird also ein profaner Akt, nur das Blutauslaufenlassen (Schächten) erinnert noch an die frühere Blutsprengung (Kap. 12, 20—25). Auch dadurch wird das Gebiet des Geistlichen mehr von seiner Verbindung mit dem Natürlichen befreit.

3. Das Kultuspersonal (die Steuern).

In alter Zeit ist über das Priestertum nichts bestimmt. Es gibt zwar Leviten, die mit ihren Brüdern kein Erbteil besitzen, aber das wird nicht als eine Auszeichnung für den Stamm behandelt, sondern auf seine Schuld zurückgeführt (vgl. oben S. 59 und 1.

Mos. 49, 5—7). Einzelne Leviten tauchen auf und sind als Priester willkommen, weil sie mit Mose zusammenhängen (Richt. 17, 7—13; 18, 30, woselbst statt Manasse vielmehr Mose zu lesen ist).

Im ganzen aber darf jeder opfern und Priester werden (Richt. 17, 5f.). Samuel war, wie 1. Sam. 1, 1f. zeigt, kein Levit, sondern aus dem Stamm Ephraim, vgl. Saul, David, Salomo, Elia (ein Tisbiter), Elisa aus Abel-Beth Mehola u. dgl. Aus Richt. 17 (vgl. oben) geht allerdings hervor, daß die Leviten für das Priesteramt bevorzugt sind, wie die Familie Elis in Silo (1. Sam. 1—4). Wir erfahren auch von den Arabern, daß hier zum Amt eines Kâhin (Kohen), Wahrsagers, gern Stammfremde genommen werden, wohl weil man lieber Fremde als Einheimische über etwaige Streitigkeiten entscheiden ließ. In den jehovistischen Quellen erscheinen ebenfalls 2. Mos. 32 die Leviten für das Priestertum geeignet und von Mose mit demselben betraut, weil sie in rücksichtslosester Weise für die Ehre Jahves (anläßlich des goldenen Kalbes?) eintraten. Und in einer Stelle, welche gewöhnlich dem 9. Jahrhundert zugeschrieben wird (Segen Moses, 5. Mos. 33, 8—11) werden die Leviten als ein priesterlicher Stamm gefeiert, der das Orakel verwaltet, in edler Unparteilichkeit Rechtsentscheidungen fällt und dem Jahve Opfer darbringt. Es ist aber keineswegs klar, ob alle Priester von Abstammung Leviten waren, oder ob nicht der Name Levit, je mehr die Kaste erstarkte, sich dafür ausgebildet hat und schließlich auf jedes Glied des Standes übertragen wurde.

Das Deuteronomium scheint dementsprechend keine anderen Priester zu kennen als levitische. Es setzt vielfach zu der Standesbezeichnung „Priester" noch die Stammbezeichnung „Levit" hinzu, so daß augenscheinlich damals der Anspruch „alle Priester sind Söhne Levis" durchgedrungen war. Einen Unterschied zwischen Priestern und Leviten zu ungunsten der letzteren macht es nicht. Im Gegenteil ist nach 18, 1 der ganze Stamm Levi zum Priestertum berufen, und der Gebrauch des Titels Levit bezweckt demnach, einen Priester von Geblüt zu bezeichnen.

Wenn also das Gesetzbuch von Leviten spricht, die an den Heiligtümern des Landes bis zur Zentralisation des Kultus in Jerusalem amtiert haben und infolge des nunmehrigen Wegfalls ihrer Heiligtümer brotlos geworden sind, so will es dadurch diese Priester

nicht degradieren, vielmehr erkennt der Gesetzgeber ausdrücklich ihre Priesterrechte an. Denn er bestimmt, daß, wenn ihre alten Beichtkinder ihre Dienste als Opferer und bei sonstigen heiligen Handlungen in Anspruch nehmen, sie befugt sein sollen, ebenso wie die alteingesessenen Priester des Tempels in Jerusalem zu amtieren. Die Priester von Jerusalem sollen sie zu den Opferhandlungen dort zulassen und ihnen dieselben Opferanteile gewähren, die sie selbst dort beziehen.

Aber freilich, der Gesetzgeber war zu ideal vorgegangen, und so hatte sein Gesetz eine unbeabsichtigte Folge. Die Priester von Jerusalem konnten sich unmöglich an ihrem eigenen Heiligtum ins Amt greifen lassen. Die Forderung des Deuteronomiums wurde nicht durchgesetzt. Das lehrt 2. Kön. 23, 9, eine Stelle, die bezeugt, daß die vormaligen Höhenpriester (die Leviten des Deuteronomiums) nicht auf dem Altar zu Jerusalem opfern durften und daher die Priesteranteile (das ungesäuerte Brot) unter ihren Brüdern, d. h. mit ihren Gau- oder Stadtgenossen aus der Provinz essen mußten.

So schuf das Gesetzbuch in diesen „Leviten" eine zweite, dem Recht nach den anderen gleichstehende, aber um ihre Einkünfte geschmälerte Klasse von Priestern.

Die Steuern. Die jehovistischen Gesetze schweigen fast ganz über Steuern, die das Volk dem Heiligtum zahlt. Die Erstlinge vom Felde und Erstgeburten der Tiere werden gefordert 2. Mos. 34, 19. 20. 26. Unter „Fülle und Tränen" (2. Mos. 22, 29 Luther) ist der Überschuß vom Korn, Wein und Öl gemeint. Wie groß etwa die Erstlingsgabe war, läßt sich aus 5. Mos. 26, 2 schließen, wo die von dem Israeliten zu weihende und dem Heiligtum zu übergebende Erstlingsgabe in einem Korbe Platz hat. Wenn diese Gaben von den Früchten vielleicht an den Priester fielen, so war das sicher nicht der Fall mit dem Zehnten vom Landbau und den Erstgeburten der Tiere.

Dies waren durchaus keine Steuern im eigentlichen Sinne, sondern vielmehr Opfer, d. h. Gaben für die Gottheit, von denen nur ein Teil auf den Altar kam.

Das Deuteronomium, das in dieser Beziehung wieder den alten Brauch im wesentlichen festgehalten hat, lehrt dies an den

verschiedensten Stellen. Nach 12, 6 und 7 sollen die Israeliten ihre Abgaben vor Jahve bringen und sollen vor Jahve fröhlich sein und essen und trinken mit ihren Familien; dieselbe Verordnung kehrt wieder 12, 11f., und 12, 17f. heißt es ausdrücklich „du darfst deinen Zehnten nicht essen in deinen Städten, den Zehnten deines Getreides, deines Mostes, deines Öles, noch die Erstgeburt deiner Rinder, deiner Schafe oder deine Gelübde, die du gelobt hast, oder deine freiwilligen Opfer oder die Hebe (Gabe) deiner Hand, sondern vor Jahve deinem Gott sollst du alles dieses essen, an dem Ort, den er vor allen deinen Stämmen erwählen wird". Genau dieselbe Verordnung über das Essen des Zehnten 14, 22f. und über das Essen der Tiererstgeburten 15, 19f.; 16, 2. 6. 7. Wir sahen oben: das Opfer ist eine fröhliche Mahlzeit, das bestätigen diese Verordnungen durchweg gerade auch durch die Ausnahme, die sie machen. Denn 14, 28—29 wird allerdings fürs je dritte Jahr eine abweichende Behandlung des Zehnten gefordert. Da soll er aufgespeichert werden in den einzelnen Städten des Heiligen Landes für die (nun brotlos gewordenen) Leviten, für die Witwen und Waisen und sonstigen Bedürftigen.

Das Priestereinkommen speziell kann in der vorexilischen Zeit nicht bedeutend gewesen sein. Zunächst wird mehrfach, auch noch im Deuteronomium (18, 1f.) betont, daß dem Stamm Levi kein Erbteil unter den anderen Stämmen zugefallen ist, und hier wie anderswo der Grundsatz geltend gemacht, Jahve oder Jahves Opfer seien sein Erbteil, ein Prinzip, das mit der nach Kap. 33, 8—11 höher gestiegenen geistlichen Autorität Levis übereinstimmt. Der Levit, den der Ephraimit Micha laut Richt. 17 bei sich anstellt, erhält außer freier Station und freier Kleidung alljährlich 10 Sekel — gewiß ein bescheidenes Einkommen. Über die Erstlinge als wahrscheinliches Priestereinkommen ist schon gesprochen worden. Die Opferanteile scheinen nach 1. Sam. 2, 12—17 vor der Königszeit einfach in der Teilnahme an der Opfermahlzeit bestanden zu haben; hier gilt es schon als Frevel, wenn der Priester, während das Opferfleisch noch im Kessel siedet, seinen Knaben hinschickt, der ihm ein Stück herausfischen soll, oder wenn er gar das Fleisch noch im rohen Zustand für sich verlangt.

Das Deuteronomium fordert an Opferanteilen laut 18, 3 für den Priester nur die Kinnbacken, die Vorderläufe und den

Magen und bestimmt nach 26, 1 ff. dem Priester die Erstlingsfrüchte, 18, 4 fügt noch die Erstlinge von der Schafschur hinzu. — Die größere Bescheidenheit dieser Zeit lag in den Verhältnissen. Die Priester des Tempels erhielten ihr Einkommen von dem König als Patron des Heiligtums. Wie Micha laut Richt. 17 einem seiner Söhne „die Hand füllte", d. h. ihn als seinen Hauspriester besoldete, so waren auch die Priester zu Jerusalem königliche Angestellte.

IV. Das Exil, seine Propheten und die Fortbildung zur Theokratie.

Mit der Aufgabe eines nach außen starken Königtums war der politische Ehrgeiz ins Grab gelegt, das Exil tat das übrige. Man gewöhnte sich daran, unter einem fremden Herrscher ein geruhiges und stilles Leben zu führen, und man sah, daß das der Gottseligkeit und Ehrbarkeit nichts abtrug. Man wohnte in Babel, teils zerstreut, teils in größeren Gemeinschaften vereinigt, die eine gewisse Selbständigkeit behielten. Die Religion entbehrte zwar eines kräftigen äußeren Ausdrucks, aber — wenn man nur erst das heilige Land wieder gewonnen hatte, und der Tempel gebaut war, dann war diesem Bedürfnis Genüge geschehen, zunächst mußten Sabbat, Beschneidung und gemeinsame Erbauung und Belehrung genügen, wie das Gesetz sie erforderte. Jedenfalls kämpfte das Judentum gewaltig gegen das Heidentum im eigenen Innern und in der Welt draußen, um nicht unterzugehen, als die Verbannung hereinbrach.

Der Aufenthalt in Babel führte naturgemäß zu Berührungen mit Babels geistiger Kultur, so daß von jetzt ab viel ernstlicher mit direkten Entlehnungen aus Babel zu rechnen ist (vgl. oben S. 17). So wirkt der früher schon aufgenommene Kampf Jahves, der an Stelle des Gottes von Babel (Marduk) getreten war, gegen den Chaosdrachen (Tiâmat, hebräisch als das Urwasser Tehôm vorgestellt), in der exilischen bzw. nachexilischen Poesie stärker nach und dient hier zur Hervorhebung der Macht Jahves, der auch das stärkste Ungeheuer nicht widerstehen kann. Doch üben diese Vorstellungen eine tiefere religiöse Wirkung nicht aus. Daß die Cherubsvorstellung bei Hesekiel stärker beeinflußt ist, was ja an sich

wegen seines Aufenthalts im babylonischen Exil möglich wäre, ist erst noch zu beweisen. In seinem neunten Kapitel findet man in den sieben Männern, von denen der Mittelste ein Schreibzeug im Gürtel trägt, eine Einwirkung des Siebents der babylonischen Hauptgötter, dessen Mitte in manchen Darstellungen Nebo, der babylonische Schreibergott, gebildet habe. Wenn diese Entlehnung sicher wäre, so könnte nur — wie bei der Jakobsleiter — eine ganz äußerliche Anlehnung an babylonische Götterdarstellungen angenommen werden; denn sicher ist, daß Hesekiel hier erstens überhaupt keine Götter, sondern Jahveboten und zweitens am allerwenigsten babylonische Götter darstellen will. Die Erscheinung würde also nur in der äußerlichsten Weise eine Aufklärung erhalten.

Mehr erklärt ein Zurückgreifen auf babylonische Vorbilder in Sach. 4, der Erscheinung von dem goldenen Leuchter mit sieben Lichtern, der dann auch sein Licht auf das Neue Testament, namentlich die sieben Lichter, sieben Geister, sieben Engel, sieben Augen, sieben Sterne wirft. Zweifellos ist hier an himmlische Leuchten zu denken, die auch bei Sacharja mit den sieben Augen Jahves identifiziert werden, welche die ganze Erde durchschweifen. Das sind Sterne, und zwar sieben hervorragende Sterne, also augenscheinlich die Planeten, natürlich eingeschlossen Sonne und Mond, die den Planeten zugerechnet wurden. Dadurch wird die früher übliche Deutung des Leuchters auf die Theokratie unmöglich, der Leuchter repräsentiert augenscheinlich die Gottheit selbst, sofern sie allwissend und allwaltend die Welt überschaut. Auch im Buch Daniel mag noch manches seiner Deutung durch babylonische Vorbilder harren. Freilich werden von diesen Berührungen zwischen Judentum und Babel wertvolle Errungenschaften und Entdeckungen nicht zu gewinnen sein. Ungleich wichtiger ist der Ertrag der fortgehenden *prophetischen Bewegung*.

Die veränderte Stellung, welche den Propheten aus den besonderen Verhältnissen des Exils erwuchs, läßt sich an *Hesekiel* beobachten, sofern uns in ihm der erste *Seelsorger* in Israel begegnet. Die Wirksamkeit aller anderen Propheten ging auf die Lenkung und Beratung der allgemeinen Angelegenheiten, er hat, unter den Exulanten weilend, nichts mehr zu lenken. Ihm stehen einzelne Volksgenossen gegenüber, die Angelegenheiten der Nation, wie der Untergang des fernen Jerusalems, sind vielmehr theore-

tischer, als unmittelbar praktischer Natur. Es handelt sich bei ihnen mehr um die Konsequenzen aus den prophetischen Vordersätzen oder um das Interesse an einer nun einmal ausgesprochenen Weissagung. Hesekiel soll die einzelnen sammeln um die Fahne des Gesetzes, das damals vorlag, soll sie zur treuen Erfüllung seiner Forderungen erziehen, soll — wenn Israel aus dem Exil zurückkehrt — Jahve eine vom Heidentum gereinigte Gemeinde entgegenführen. Da spiegelt sich ganz deutlich die neue subjektivistische Richtung der Zeit. Sie kommt noch mehr zum Ausdruck in der Vergeltungstheorie dieses Propheten: künftig sollen die Familien nicht mehr um der Sünden ihrer Angehörigen willen leiden, sondern ein jeder nur um seiner eigenen Sünde willen gestraft werden und um seiner eigenen Gerechtigkeit willen das Heil erleben. Selbst ein Noah wird seine Söhne dann nicht mehr aus der Flut retten können. Das widersprach schnurstracks der alten Vergeltungstheorie des Gesetzes, daß die Sünden der Väter an den Kindern heimgesucht werden sollten — auch eine Bresche, die in die Volksreligion gelegt ward. Vgl. Hes. 3, 17— 21; 14, 13—23; Kap. 18.

Geht bei Hesekiel das Prophetentum in das Gesetzlehrer- oder Rabbinertum über, so erlebt Israel aber am Schluß des Exils noch einen wirklichen Propheten, der mit Israel glühend lebt und empfindet, wie irgend einer seiner Vorgänger. Das ist Deuterojesaia, der Verfasser der herrlichen Kapitel des Buches Jesaia 40—55. (Der Schluß stammt aus noch späterer Zeit, Kap. 56—66 pflegen jetzt Tritojesaia genannt zu werden.) — Wir kennen die Gründe nicht mehr, welche die Sammler des Prophetenkanons dazu veranlaßt haben, diese Kapitel dem Buch des alten Jesaia anzureihen, wir wissen nur sicher, daß sie dem Jesaia gar nicht gehören wollen, sondern augenscheinlich aus den Jahren 540—538 stammen, als die Heere der Perser unter Cyrus gegen Babel heranzogen und die Herzen der Juden höher schlugen in der Hoffnung auf Befreiung, wenn sie auch das Große, Neue, was ihnen bevorstand, kaum zu glauben wagten. Deuterojesaia macht sich im Namen Jahves zum Dolmetsch der Hoffnungen Israels und hat es in wunderbarer Weise in einer hinreißenden Sprache verstanden, demjenigen Ausdruck zu verleihen, was er für sein Volk erhofft. Cyrus zerstört Babel und führt das heilige Volk nach Jerusalem zurück.

Er läßt uns tief hineinschauen in die verzagten, verzweifelten

Gemüter seiner Zeit. Immer wieder heißt es: wie könnt ihr sagen: Jahve hat uns vergessen, unser Recht wird nicht beachtet von unserem Gott: mögen Starke straucheln und Jünglinge fallen, aber die auf Jahve harren, kriegen neue Kraft, heben die Schwingen wie die Adler, laufen und werden nicht matt, wandern und werden nicht müde ... oder: mag auch ein Weib ihres Kindleins vergessen, sich nicht zu erbarmen über den Sohn ihres Leibes? Und könnten auch jene vergessen — so will ich doch deiner nicht vergessen, spricht der Herr dein Erbarmer!

So beginnt sein Buch sofort mit dem ergreifenden Wort: Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott — redet Jerusalem zu Herzen und verkündigt ihr, daß ihr Knechtsdienst ein Ende hat, daß ihre Schuld vergeben ist, denn sie hat Zwiefältiges empfangen von der Hand Jahves um alle ihre Sünde. Und dann fordert der Prophet auf, dem Jahve eine Straße zu bauen durch die Hügelwellen der syrisch-arabischen Wüste, alle Täler zu erhöhen, alle Hügel sich senken zu lassen, denn Jahve selbst will kommen und sein Volk in die Heimat zurückführen. Da wird sich zeigen, daß alles Menschenwesen nichts und alle seine Herrlichkeit wie des Grases Blume ist, dagegen das Wort des Herrn für alle Zeiten besteht, wenn er, durch vorauseilende Boten seiner in Trümmer liegenden heiligen Stadt angekündigt, als mächtiger Held seinem Volke voranzieht und wie ein sorgsamer Hirt die Seinen nach dem heiligen Lande zurückleitet (vgl. 40, 1—11).

Dann wendet er sich der sympathischen Gestalt des Perserkönigs Cyrus zu, der damals bereits seine siegreichen Waffen bis an das Ägäische Meer getragen und auch das mächtige Lyderreich zerstört hatte. Das ist nicht zufällig geschehen (41, 1 ff.); 45, 1—6 ruft er seinen Volksgenossen zu, niemand anders als unser Gott hat ihn schon vor vielen Jahren zu seinem Werkzeug erkoren, seine Kriegszüge mit Erfolgen gekrönt, aber ihm die Zerstörung von Babel und die Rettung des heiligen Volkes bis zuletzt vorbehalten. Ja er hat Propheten gesendet, welche von Anfang an auf diese Aufgabe des gewaltigen Herrschers hingewiesen haben (48, 16). Das sind Beweise für die unendliche Macht des Gottes Israels, welche den schwachen Glauben des Volkes zu stärken wohl imstande wären. In begeisterten Triumphliedern beschreibt er dann den Fall Babels, die Auferstehung Jerusalems aus Gefangenschaft,

Schutt und Trümmern, die Wiederkehr der Verbannten, malt in lieblichen Bildern das grenzenlose Staunen der als Mutter vorgestellten heiligen Stadt, die alle ihre Kinder zurückkommen sieht und über deren im Exil gewaltig vermehrte Zahl sich nicht fassen zu können scheint. War sie doch einsam geworden, eine Witwe, ihrer Kinder beraubt, verachtet und verstoßen, und nun — strömt eine unermeßliche Zahl in ihr zusammen, so daß die Grenzen des Landes sie nicht zu umschließen vermögen, daß sie weit stecken muß die Pfähle ihres Zeltes, die Teppiche ihrer Wohnung nach allen Seiten ausdehnen! (vgl. Kap. 46; 47; 49, 14—26; 54).

Das Ganze schließt mit dem wundervollen 55. Kapitel, das Israel den vollen Labetrunk der Gnade reicht: Wohlan alle, die ihr durstig seid, kommt her zum Wasser und, die ihr kein Geld habt, kommt her und kauft ohne Geld und umsonst: beides Wein und Milch. Denn ich will mit euch einen ewigen Bund machen: die festen Gnaden Davids. Siehe zu einem Zeugen für die Heiden habe ich ihn gemacht, zu einem Fürsten und Befehlshaber der Völker. Denn ein Volk, das du nicht kennst, sollst du rufen, und Völker, von denen du nichts ahntest, sollen zu dir laufen, um Jahves willen, der treu ist, und des Heiligen Israels willen, der dich erwählte!

Diese Stelle, welche an die alten Weissagungen vom Königtum Davids anknüpft, zeigt zugleich, wie sehr sich das Ideal der Zukunft für den Propheten gewandelt hat. Er bezeichnet zwar David noch als einen Fürsten, aber sein Königtum über I s r a e l wird kaum noch berührt. Er erscheint vielmehr als ein Herrscher über die Völker. Der Blick des Propheten schweift also sofort in die Weite, er kann nicht mehr auf Israel allein haften bleiben, sondern er geht auf die Heidenwelt im großen über. Das entspricht der erhabenen Größe seines Gottesbegriffs. Sofort im ersten Kapitel seines Buches schildert er uns den Gott, vor dem die Heiden geachtet sind wie der Tropfen und wie das Stäublein auf der Wage, zu dessen Opfer die Wälder des Libanon mit all ihrem Holz und das Wild des Libanon mit all seinen Herden nicht genügen würden, — wie er thront auf dem Kreis der Erde, mit seiner hohlen Hand das Weltmeer und mit seiner Handspanne den Himmel ausmißt, und fragt: wer hat den Rat des Herrn erkannt, und wer ist sein Ratgeber gewesen? Mit wem tut er sich zusammen, daß

er ihn Einsicht lehre und den Weg des Rechts ihm zeige (40, 12—18)?

Wir fühlen es, dieser Gott, dessen Stuhl der Himmel ist und dessen Fußschemel die Erde, der in unnahbarer Erhabenheit waltet, ist hinausgewachsen über den Kreis Israels. Sein Gebiet ist die ganze Völkerwelt, und sein Reich kann nicht auf Israel beschränkt bleiben. Für seinen Dolmetscher wird David nicht nur ein Herrscher über die Völker, sondern auch ein Bote des wahren Gottes an die Heiden, und die festen Gnadenverheißungen für David — sie müssen sich so erfüllen, daß Israel das wird, was David einst war: es soll die Nationen bis an die fernsten Grenzen der Erde zum wahren Gott herzurufen und ein einheitliches Gottesreich auf Erden gründen. —

Damit kommen wir auf die tiefste Idee, welche Deuterojesaia geschaffen und in seiner Schrift verherrlicht hat: auf die Stücke, welche Israel als den Knecht und Boten Jahves darstellen, die sogenannten Ebedjahvepartien (Ebed = Knecht, wie in Abd-Allah = Knecht Allahs). Es sind das folgende vier Perikopen, welche, wie hier vermutet wird, Deuterojesaia selbständig konzipiert und in sein Buch hineingearbeitet hat, indem er offenbar absichtlich in den jeweilig folgenden Stücken Rücksicht auf sie genommen hat: 42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4—9; 52, 13—53, 12.

Die Beziehung dieser Stücke hat man nicht richtig aufgefaßt, wenn man unter dem Knecht Jahves eine einzelne Person aus Israel, z. B. den Messias, verstand. Der Knecht wird an allen Stellen stets den Heiden gegenübergestellt, er soll (nach Kap. 42, 1. 4) die gesamte Heidenwelt missionieren, er hat es schon versucht (49, 4), aber bisher ohne Erfolg, nun aber wird ihm sicherer Erfolg verheißen (49, 6), Könige und Völker, die ihn bisher verachtet haben, sollen in Erstaunen gebannt vor ihm aufstehen (52, 14 f.), er soll mit den Mächtigen Beute teilen (53, 12). Wie Kap. 53, 1—7 nach dem Zusammenhang von den Heiden gesprochen sein muß, so steht der Knecht auch Kap. 50, 4—9 den Heiden gegenüber, die ihn schmähen, verspeien, für von Gott verlassen halten, während er sich auf sein göttliches Recht berufen kann. Alles erklärt sich, wenn Israel gemeint ist, das als *Träger der göttlichen Offenbarung den Heiden gegenübersteht*. Der Prophet hat den tiefsten Einblick in das Wesen und die weltgeschichtliche Bedeutung

seines Volkes getan. Israel ist ihm nun einmal das auserwählte Volk, doch nicht um selbst vor allen Völkern äußerlich gesegnet zu sein, sondern um den höchsten Beruf zu erfüllen, sich dem Dienst des wahren Gottes hinzugeben und seine Erkenntnis den Heiden zu vermitteln. Und infolge dieses Berufes ist es von Leiden schwerster Art heimgesucht worden.

So fest der Prophet davon überzeugt ist, daß das Exil nach dem Ausspruch aller älteren Propheten mit den Sünden der vorexilischen Juden zusammenhing und ein Strafgericht für sie brachte, so wenig genügt ihm doch diese Erklärung für die Größe dieser furchtbaren Katastrophe. Er sieht doch im Rückblick auch manche erhabene Prophetengestalt, wie sie die Heiden nicht aufzuweisen hatten, manche sehr ernsthafte Anstrengungen von Gottesmännern und weltlichen Volksführern, dem sittlichen Verderben entgegenzuwirken, manches wohlgemeinte und hervorragende Gesetzbuch. Alles das sucht man bei den Heiden vergebens, welche sich nicht um den wahren Gott gekümmert haben, sondern nur ihre eigenen egoistischen Wege gegangen sind. Ihre Reiche sind nicht zerstört, Israel ist vom Erdboden getilgt, den Tod eines Verbrechers gestorben, unter dem Galgen eingescharrt.

Freilich lebt es in gewisser Weise im Exil fort, aber in welchem Zustand! Es führt einen verzweifelten, scheinbar aussichtslosen Kampf um seine göttliche Berufung. Sein kläglicher Zustand scheint seinen Anspruch auf Empfang einer göttlichen Offenbarung zunichte zu machen, wie könnte Gott seinen Erwählten solchem Elend preisgeben, wie könnte er seinen eigenen Weltplan so durchkreuzen, wie seinen Propheten in die Lage versetzen, vor jedem Widerspruch verstummen zu müssen? Da wird unser Denker der Lage Herr, indem er diesen scheinbaren Selbstwiderspruch in den Weltplan Gottes aufnimmt. Der Knecht sollte leiden um seines Berufes willen — gewiß auch um der Unvollkommenheit seiner Mitglieder willen, welche sich des hohen Berufes der Gesamtheit nicht immer bewußt waren. Aber das ungeheure Mißverhältnis zwischen dem schmählichen Tode des kämpfenden Gottesknechts und der Beglücktheit der gottvergessenen Heiden wäre damit nicht erklärt. Dies Mißverhältnis löst sich nur durch die Annahme, daß der Knecht stellvertretend die Sünden der Heiden gebüßt hat.

Ist doch schon an sich kein hoher Beruf ohne Leiden, und na-

mentlich solche Aufgaben, welche im Dienste der ganzen Menschheit übernommen werden und Millionen zugute kommen sollen, sind von Leiden allerlei Art unabtrennbar. Die Propheten sind fast ausnahmslos unverstanden durch die Welt gegangen, ihrem Wort wurde kein Glaube geschenkt, ihre Anstrengungen, zu überzeugen, zu gewinnen wurden falsch ausgelegt und verspottet, ihre Liebe zu ihren Nebenmenschen schlecht gelohnt. Man fühlt sich an Jeremia und seine Vorgänger erinnert, die auch dem Propheten gewiß vorschwebten. Was sie — ein jeder in seiner Zeit und seiner Umgebung — zu tragen hatten, das ist auch über Israel in seinem Verhältnis zur Heidenwelt gekommen, Hohn und Spott bis zur tätlichen Mißhandlung, Haß und Verfolgung, auch wohl der Tod. Israel aber kämpft wie ein Prophet um sein gutes göttliches Recht, es tröstet sich des göttlichen Helfers und Patrons, und sein Glaube soll glänzend belohnt werden. Doch kann auch die Lage im Exil so angesehen werden, als wenn der Knecht Jahves schon das Äußerste erlitten, schon den Märtyrertod erduldet hätte. Für wen? Zunächst augenscheinlich im Interesse der Heiden, die in Blindheit ihn verkannten, denn sie sollen ja die Wahrheit infolge seiner glänzenden Wiederbelebung kennen lernen. Aber dann ist doch sein Tod von ihrem Heil unabtrennbar und kann als ein sühnendes Todesleiden aufgefaßt werden. Sie sind heil, er ist wund, sie sind glücklich, er ist gebeugt, sie sind geehrt, er ist verachtet, sie leben, er stirbt als Verbrecher. Gott hat ihre Leiden ihm aufgeladen, dem edlen Gotteskämpfer, der unentwegt der Wahrheit folgte.

So lernt der Prophet seine Zeitgeschichte verstehen, die sonst für ihn ein undurchdringliches Rätsel würde; die furchtbare Frage, wie kommt es, daß wir vor allen untenanstehen müssen, ausgestoßen und verachtet, während die Heiden machtvoll und ungerührt an uns vorübergehen dürfen? — sie löst sich ihm auf diese Weise.

Der Prophet hat, könnte man sagen, ein Gesetz der Weltgeschichte entdeckt in jenem wunderbaren 53. Kap. des Jesaia; darauf beruht auch dessen tiefliegende Parallele mit dem Leiden Jesu. Die höchsten Güter der Weltgeschichte sind nie ohne die schwersten Opfer gewonnen worden. Ihre Verkündigung sollte erfolgen nicht mit Worten hoher Weisheit und weltlicher Spekulation, sondern in stiller, demütiger und sanftmütiger Arbeit, die sich gerade zu den Geknickten und Trostbedürftigen am ersten herabläßt.

Fassen wir Hesekiel und Deuterojesaia, die beiden scheinbar so verschiedenen Propheten in einem einheitlichen Bilde zusammen, so sehen wir hier das Christentum sich in zwei konvergierenden Linien vorbereiten: einmal in der Tendenz auf eine Menschheitsreligion, das andere Mal in der Richtung der subjektiven, auf die einzelnen Seelen und ihre Gewinnung abzielenden Geistesarbeit. Bei Hesekiel bildet sich gleichzeitig das Ideal des Priesterstaates heraus, bei Deuterojesaia tritt jedenfalls das messianische Königtum zurück, der König verwandelt sich in einen Zeugen der Wahrheit, und die ganze Gemeinschaft der Zukunft erhält einen geistigeren Charakter.

Wie sich das Ideal des Priesterstaates bei Hesekiel im einzelnen darstellt und wie es sich in der Priesterquelle, der letzten und umfassendsten Gesetzgebungsschicht innerhalb der Bücher Mose (vgl. S. 15), seinen normativen Ausdruck verschafft, ist in Fortführung der oben S. 86 ff. gegebenen Geschichte des Kultus nach den gleichen dortigen Gesichtspunkten im folgenden klarzulegen:

1. Hesekiel weiß für die Zukunft nur von einem legitimen Kultusort, dem Tempel zu Jerusalem (vgl. Kap. 40—48, ungefähr 50 Jahre nach dem Deuteronomium geschrieben). Aber seine Schilderung des Cherubwagens (Kap. 1) zeigt, wie seine Auffassung noch mit den prinzipiell überlebten Größen des Glaubens der alten Zeit über den heiligen Ort rechnet. — Die Ausbildung des Idealkultus vollzieht sich nicht ohne eine Verfälschung der alten geschichtlichen Tradition, welche kein mosaisches Zentralheiligtum kannte. Die Priester, für welche das Deuteronomium mosaisch ist, beginnen daran zu glauben, daß Mose nach einem Zentralheiligtum verlangt habe, und ihren, nach alten Traditionen am Tempel ausgeübten Kultus auf mosaische Institutionen zurückzuführen. So entsteht das Zeremonialgesetz mit der für mosaisch angesehenen Stiftshütte.

2. Hesekiel führt zuerst die Datierung der Feste ein: 15./1. = April das Passah-Mazzen, 15./7. das Laubhüttenfest, fügt am 1./1. und am 1./7. eine Entsündigung des Heiligtums durch Blutstreichung an den Altar und die Schwellen des Tempels und am 10./1. das Neujahrsfest hinzu. Die Datierung begreift sich leicht als Folge der Zentralisation. Vorher feierte man an den lokalen Opferstätten die Erntefeste. Das Heiligtum war nah, und man be-

ging sie, je nachdem die Ernte eingetreten war, die natürlich in den verschiedenen Gegenden Palästinas zu verschiedenen Zeiten, bald früher bald später eintrat. Die Notwendigkeit, einen gemeinsamen Termin der Festfeier zu finden, nötigte zur Datierung, entweder etwas vor der eigentlichen Haupternte oder etwas später, damit die Festwallfahrt ungestört unternommen werden konnte. Der scheinbare Widerspruch, daß das Neujahr bei Hesekiel und im Priesterkodex auf den 7. Monat (Oktober) fällt, während das Frühjahr mit dem ersten Monat beginnt, löst sich durch die schon S. 18 angeführte Tatsache, daß Hesekiel das Neujahr der älteren Herbstära festhielt, während sich die babylonische Frühlingsära fühlbar zu machen beginnt. Sie wirkt zunächst nur auf die Zählung der Monate: April der erste usf. Die babylonischen Namen der Monate (Nisan usw.) sind erst später eingedrungen.

Der Priesterkodex datiert wie Hesekiel (vgl. 3. Mos. 23); darüber wird die Veranlassung der Feier nicht ganz vergessen: Erstlingsgarbe zu Ostern (Vers 10 f.) und Erstlingsbrote zu Pfingsten (Vers 17 und 20). Beim Laubhüttenfest aber wird noch stärker als im 5. Buch Mose der geschichtliche Charakter betont (Vers 43). Den Versöhnungstag konzentriert dies Gesetz auf den 10./7., die Entsündigungsriten für die heilige Stätte werden aus Hesekiel herübergenommen, gesteigert und auf das Volk mitbezogen (3. Mos. 16). Außerdem wird noch ein mit den Sünden des Volkes belasteter Bock dem Asasel in die Wüste zugesendet. Der Neujahrstag, das fünfte hohe Fest wird etwas abweichend von Hesekiel auf den 1./7. verlegt, während der Versöhnungstag mit dem hesekielischen Neujahrstag seine Stelle tauscht. Der Grund hierfür ist dunkel. — Zu den nachexilischen Festen kommt später das Purimfest, das augenscheinlich im Osten entstanden und nach dem Westen erst übertragen ist. Eine überraschende Aufklärung hat es erfahren, indem man es — vielleicht freilich nur mit Unrecht — als ein ursprünglich babylonisches Volksfest auffaßte. Wahrscheinlich feierte es ursprünglich den Kampf zwischen den Gottheiten Babels (Istar und Marduk = Ester und Mardokai) und den Gottheiten Elams (Haman = Human und Zeresch = Kirischa — auch Waschti, die erste Frau des Xerxes = Ahasveros kommt als elamitische Göttin, also als Gegenspielerin der Istar vor). Dieser Kampf führte zur Besiegung Elams und seiner Götter, wie es

um die Wende des 3. Jahrtausends vor Chr. unter Hammurabi der Fall gewesen war. Vielleicht verband sich dieses Fest mit dem babylonischen Neujahrsfest, wo in der Versammlung der Götter über die Schicksale des Jahres gelost wurde (puhru = pûr, pûrim), wenn auch die Bedeutung des Ester 3, 7 mit „Los" übersetzten Wortes keineswegs feststeht. Die Götter sanken allmählich zu Helden herab, so haben es die Juden kennen gelernt, die dann die siegenden, also guten Menschen zu Israeliten umstempelten. Der König Ahasver ist eigentlich nur eine Nebenfigur, welche notwendig wurde, weil in diesem entgotteten Roman die Macht des Schicksals oder Gottes irgendwie repräsentiert werden mußte. Dazu war die Figur eines Königs am geeignetsten, dem die nötige Macht innewohnte, um dem guten Prinzip zum Siege zu verhelfen und die Bösen zu bestrafen.

Inbezug auf die Opfer geht Hesekiel ganz vom Deuteronomium aus. Er beachtet insofern noch das Mahlopfer, als er bei seinem Tempel reichlich für Opferküchen und für Speisehallen sorgt. — Anderseits aber betont er besonders stark die Opfer, welche nicht gegessen werden, Brandopfer — Schuldopfer und Sündopfer. Von den letzteren Opferarten behauptet man neuerdings, sie seien überhaupt vor Hesekiel nicht nachzuweisen, immerhin aber braucht Hesekiel die Ausdrücke Schuldopfer und Sündopfer so, als seien sie ihm durchaus geläufig.

Die Sühneopfer treten jetzt aus demselben Grunde stärker hervor, der bei Hesekiel und schon vor ihm beim Deuteronomium auch die Bestimmungen über Rein und Unrein an die Oberfläche der Gesetzgebungen treibt. Schon das Deuteronomium erinnerte die Israeliten daran, daß sie „heilige, d. h. gottgeweihte Leute" seien, und daß sie darum auch für Reinhaltung ihres äußeren Lebens zu sorgen hätten. Sie sollen sich hüten vor gewissen Riten der Totentrauer, sie sollen darauf achten, daß ihre Gewänder so geschmückt sind, wie es die altheilige Sitte erfordert, unreine Speisen meiden, im Lager bei natürlichen Verrichtungen Vorsicht beobachten, nichts Zerrissenes oder Gefallenes essen usw. Das ist einmal die Folge des nun klar erkannten und durchgebildeten Monotheismus. Der allein wahre Gott besitzt nur ein Volk, das ihn kennt, das dann aber sich bewußt sein muß, allein heilig, d. h. gottgeweiht, ein Priestervolk zu sein. Die Heiligkeit des

Volkes ist Tatsache, auch wenn sie noch nicht ganz in Erscheinung getreten ist, denn zu einer Priesterstellung innerhalb der Menschheit gehört auch einzigartige Anerkennung. Diese kann an einigen Stellen daher auch als Verheißung für treue Gesetzerfüllung auftreten (2. Mos. 19, 5f.; 5. Mos. 26, 18f.). Unter dem Gesichtspunkt dieser Erwartung und jener Tatsache gewinnen demnach alle Institutionen der israelitischen Religion, auch die bis dahin nur von der Volkssitte bestimmten, einen neuen bedeutungsvollen Charakter, denn Israels Religion ist die wahre, alle anderen sind ketzerisch und heidnisch. Vom Deuteronomium an, so human seine Sittlichkeit ist, beginnt jene Verachtung der Heiden, die für das Judentum bezeichnend geworden ist.

Der zweite Grund, weswegen in dieser Zeit die Begriffe Rein und Unrein so stark betont werden, liegt darin, daß durch die Kanonisierung des Tempels von Jerusalem die Frage nach der lokalen Anwesenheit Jahves bei seinem Volk eine erneute, unerhörte Wichtigkeit gewinnen mußte. Alles was das Volk bis dahin naiv an den Kultstätten gehandhabt hatte, konzentrierte sich nun auf den Tempel, der neu entstehen sollte.

Mit der Einzigartigkeit des Opfers entwickelt sich eine unerhörte Peinlichkeit in Beziehung auf die Reinheit des Kultus. Die Könige Judas haben die Zerstörung des Tempels mutwillig herbeigeführt. Sie haben nicht nur ihren Palast neben den Tempel gesetzt, sondern auch beide Baulichkeiten in denselben Bezirk einbezogen. Und wahrscheinlich innerhalb desselben lagen auch ihre Grabstätten, so daß durch ihre modernden Gebeine das Tempelhaus entweiht werden mußte. Hier greift Hesekiel ein. Künftig soll der Tempel nicht nur getrennt werden von der Königsburg, sondern überhaupt von der heiligen Stadt. Für Jerusalem und für den Tempel werden ganz verschiedene Teile des Gebietes Israels bestimmt, die Priester aber sollen wieder ihre besonderen Wohnstätten erhalten. — Beim Betreten des Tempelhauses soll das strengste Zeremoniell innegehalten werden. Rein materiell hat sich Hesekiel die Anwesenheit Jahves im Heiligtum vorgestellt. Daher betont er immer wieder, daß Jahve bei Israel wohne in all ihren Unreinheiten und Befleckungen, woraus dann einerseits die Größe der göttlichen Herablassung erschlossen werden

kann, anderseits aber auch die Heiligungskraft der Gottesanwesenheit folgt, welche der Unreinheit des Volkes entgegenzuwirken und so eine heilige Gemeinde zu schaffen unternimmt.

Der Priesterkodex überträgt das, was Hesekiel für den nachexilischen Tempel fordert, vorbildlich auf das Stiftszelt in der Wüste. Es muß die strengste Stufenfolge in der Absonderung des Heiligen innegehalten werden. Das Allerheiligste wird so scharf abgesperrt, daß nur einmal im Jahre der Hohepriester es betreten darf, um die Sühnegebräuche an der Bundeslade bzw. der Kapporeth (dem Sühnedeckel) zu vollziehen. Bestimmte Hesekiel je eine halbjährige Reinigung des Heiligtums, so wird diese Sühnung in gesteigerter Form auf den großen Versöhnungstag zusammengelegt, um alle etwaigen Fehler, die beim Opferkult des Jahres gemacht waren, auszugleichen und zu beseitigen. Denn jeder, auch unabsichtliche Fehler schlägt auf das Heiligtum zurück und verunreinigt es in Gottes Augen. Zur Entsündigung aber muß das alte Sühne- und Bindungsmittel des Blutes gebraucht werden. Es sühnt durch die Seele, d. h. durch das Tierleben, das in ihm enthalten ist (3. Mos. 17, 11), d. h. es stellt in dieser Eigenschaft Blut-d. h. Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Menschen her.

Die übergroße Peinlichkeit aber, mit dem alle das Heiligtum betreffenden Vorschriften behandelt werden, beruht wieder auf dem Glauben, daß Jahve in realster Weise auf der Bundeslade throne. Das ist wie bei Hesekiel der grob heidnischen Vorstellung zu entkleiden versucht worden, es erscheint unter dem Gesichtspunkt eines Offenbarungswunders, trägt aber dafür wieder einen so unpersönlichen, naturhaften Charakter (Wolke auf der Bundeslade), daß die Poesie und Mystik der heidnischen Vorstellung fast noch höher, jedenfalls anmutender erscheint. — Einen so erhabenen Eindruck der Gedanke macht, daß man ein dem wahren Gott entsprechendes Opferritual zu schaffen bemüht war, so wenig erhaben ist doch das für diesen Zweck aufgewendete Mittel. Es besteht lediglich in der Berechnung der äußerlichen Raumverhältnisse bis in die kleinste Einzelheit. Wie Hesekiel in Entfernungs- und Maßbestimmungen schwelgt, so haben die Priester, welche die Stiftshütte schilderten, nicht in architektonisch großen Formen oder in schönen Linien der Erhabenheit des wahren Gottes ihren Tribut darzubringen sich bemüht, sondern nur in der Berechnung der Bretter, der Pfosten,

der Teppiche und in den genauesten Angaben über die Verpackung der einzelnen Teile der Stiftshütte auf dem Marsche ihren Respekt vor ihrem Gott zum Ausdruck gebracht. Hier zeigt sich schon der Geist des Pharisäismus und die Silbenstecherei und Konsequenzmacherei des Talmud. Die Form steht über dem Inhalt, die Richtigkeit schlägt das Wichtige tot, das ganze Leben des Volkes geht darin auf, durch peinliche Innehaltung der Vorschriften über Rein und Unrein die Theokratie gottwohlgefällig zu erhalten.

Das Opfer des Priesterkodex baut ganz auf Hesekiel weiter. Das Mahlopfer wird noch mehr beschränkt (bei der Stiftshütte wird nichts mehr von Opferküchen und Eßzimmern erwähnt), dagegen die größte Sorgfalt auf die Ausbildung der Sünd- und Schuldopfer verwendet. Vieles mag dabei schon auf ältere priesterliche Gepflogenheiten und auf Volkssitten zurückgehen, die ursprünglich geringeren Wert hatten. So macht die Aussendung des Asasel-bockes, die Zusammensetzung des Reinigungswassers für eine des Ehebruchs angeklagte Frau, manche Aussatzbestimmung usf. den Eindruck von Observanzen ziemlich bedenklichen Ursprungs und recht abergläubischen Charakters. Aber im ganzen ist man erfolgreich bemüht gewesen, das Heidnische des Kultus abzustreifen und ihm einen Stempel aufzuprägen, der des vollanerkannten Monotheismus würdig war.

3. Was das Kultuspersonal betrifft, findet Hesekiel, ungefähr 30 Jahre nach dem Deuteronomium auftretend, den Unterschied zwischen den in Jerusalem amtierenden Priestern und den ihres einstigen Amtes verlustig gegangenen Landpriestern, den Leviten, schon vor. Er tut den entscheidenden Schritt. Die Leviten sind für ihn schon deshalb gerichtet, weil sie sich herbeigelassen haben, an den illegitimen Höhen zu opfern, die schon ein Moses (wie er glaubte) von vornherein verworfen hatte. Andrerseits haben die Könige von Juda Kriegsgefangene aus fremden Völkern, unbeschnittene Heiden, dem Tempel als Sklaven geschenkt. Diese müssen von jetzt an ebenso sicher aus dem Tempelhaus weichen, wie alle anderen sonstigen heidnischen Greuel. Man benötigt also neuer Diener für den Tempeldienst. Da die Leviten die Priesterwürde, die Hesekiel ihnen immer noch prinzipiell nicht abstreitet, verwirkt haben, so werden sie von nun an zu Dienern am Heiligtum degradiert. — Wie glücklich wäre dieser Prophet gewesen, wenn er sich für

diese Degradation der Leviten auf ein mosaisches Gesetzbuch hätte berufen können! Aber umgekehrt stand es: das ihm bekannte mosaische Material erkannte durchweg, von 2. Mos. 32 an und durch das ganze fünfte Buch die Priesterrechte der Leviten an.

Der Priesterkodex betrachtet als eigentliche Priester nur die Söhne Aarons, die hier zum ersten Male als solche in der Geschichte auftreten. Denn Hesekiel nennt als Priester die Sadokiten, d. h. die Nachkommen des unter David neben Ebjathar und unter Salomo ohne diesen Konkurrenten zum Oberpriester eingesetzten Sadok. Die Leviten haben für diesen Gesetzgeber überhaupt nie Priesterrechte besessen, er betrachtet sie von vornherein als Diener und zeigt dadurch deutlich, daß er ganz auf den Schultern des Hesekiel steht. Entsprechend der Verlegung des Idealgottesdienstes in die mosaische Zeit macht er Aaron, den Bruder des Mose, zum Oberpriester und läßt die 22000 Leviten an Stelle der ungefähr ebenso zahlreichen Erstgeborenen Israels treten, welche eigentlich dem Jahve gehörten und daher auch den Dienst am Heiligtum hätten versehen müssen.

Waren die Priester zu Jerusalem königliche Angestellte gewesen, so konnte das nach dem Exil, wo das Königtum mit seiner Hausmacht fortfiel, nicht so bleiben. Es war nur natürlich, daß nunmehr die Gemeinde für den Unterhalt des Heiligtums und für die Versorgung der Priester aufkommen mußte. Diesen Übergang sehen wir im Priesterkodex vollzogen, der hier wie immer von dem außerordentlich praktischen Hesekiel vorbereitet wird.

Hesekiel weist den Leviten und Priestern einen etwa 2 Quadratmeilen großen Strich Landes zu (48, 9—14). Der Priesterkodex dagegen fordert für den Stamm 48 Städte, 13 davon, in Juda gelegen, erhalten die Priester. Das ist deutlich eine Steigerung Hesekiels. Da dieser Prophet das Aufhören des Königtums nicht ins Auge faßt, wohl aber den Besitz des Fürsten am Lande einschränkt und doch die Leistung des Opferdienstes sicherstellen will, so legt er dem Volke eine Steuer vom Land- und Viehbesitz und ihren Erträgen auf, welche der König in Empfang nehmen soll, um davon den Gottesdienst zu bestreiten. Im übrigen hat Hesekiel die Forderungen des Deuteronomiums insofern nicht geändert, als das Mahlopfer bei ihm immer noch intakt bleibt, der Zehnte und die Erstgeburten noch ein Opfer und keine Abgabe sind. Da-

gegen fordert der Priesterkodex die Erstgeburten der Tiere für die Priester, ebenso durchweg den Zehnten für die Leviten und von diesen wieder den Zehnten für die Priester (4. Mos. 18, 25ff., vgl. V. 15ff.); auch wird außer den Erstlingen vom Felde auch noch der Erstling des Backtrogs für die Priester verlangt (4. Mos. 18, 12f. und 15, 20f.). Die Opferanteile der Priester sind nach diesem Gesetz: alles nicht auf den Altar kommende von Sünd-, Schuld- und Speisopfern (4. Mos. 18, 9); vom Mahlopfer Brust und Keule (3. Mos. 7, 34), vom Brandopfer (das ganz auf dem Altar verbrannt werden mußte) die Haut (3. Mos. 7, 8), außerdem noch alles Gebannte (4. Mos. 18, 14). Von den Gliedern der Gemeinde aber fordert das Gesetz für das Heiligtum 1/2 Sekel Steuer, die wirklich, wenn auch nicht immer voll entrichtet wurde. Vgl. im übrigen Nehem. 10, 33—40.

4. Die sittliche und religiöse Bedeutung der Priestertheokratie. Paulus hat ein sehr scharfes Urteil über das Zeremonialgesetz ausgesprochen und ihm wesentlich nur die Bedeutung eines Zuchtmeisters auf Christum zuerkannt. Hesekiel ist sich in der Tat dessen noch bewußt gewesen, daß die eigentlichen Forderungen Gottes an den Menschen nicht auf rituellem, sondern auf moralischem Gebiet liegen (vgl. die Schilderung des Gerechten 18, 5—9). Der Tempelkult, den er 40—48 geschildert hat, stellt daher einen über das Sittliche hinausgehenden frommen Wunsch dar. Erweist Jahve dem Volke die Auszeichnung, in ihm seine Wohnung zu nehmen, so hat Israel sich selbst und seinen Gott sicher zu stellen vor allen Verunreinigungen des Naturlebens, das mit der erhabenen Gottheit in direkte Berührung zu treten nicht fähig ist. Hesekiel will das Verlangen seiner Vorgänger im prophetischen Amt nach Gerechtigkeit und Recht in Israel durchaus nicht auf die Seite schieben, diese Grundforderung Jahves soll unverkürzt erhalten bleiben. Aber er fügt zu diesem Gebiet noch das des Kultus hinzu. Er wiederholt das Urteil seiner Vorgänger, daß die Sünde Israels im Kultus liege, aber er versteht es nicht mehr. Sie wollen das kultfreudige, aber zum Guten träge Volk auf das Sittliche verweisen als das einzige Gebiet, wo Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen hergestellt werden könne. Aber ihre Wirksamkeit hatte wider Erwarten den Erfolg gehabt, auf dem Gebiet des Gottesdienstes eine Reform zu be-

wirken. Von dieser ist Hesekiel abhängig, er versteht ihre Polemik so, als hätten sie auf jene Reform hinausgewollt, während ihnen nichts ferner gelegen hatte.

Hesekiel und der Priesterkodex haben nicht daran gedacht, die zeremoniellen Gesetze nur als pädagogische Zuchtmittel für das Volk zu brauchen. Der Stoff dieses Gesetzes ist ihnen nicht ein mehr oder weniger gleichgültiges Übungsmittel. Dazu nehmen sie es mit ihren Verordnungen viel zu ernst. Aber allerdings hat Paulus darin recht, daß tatsächlich die große Zahl der Reinigkeits- und Opfergesetze, welche die alltäglichsten Vorkommnisse in Beziehung zum Willen Gottes brachten und durch die von Fall zu Fall ausgeklügelte Schriftgelehrsamkeit das Netz um das Leben des Frommen immer enger und straffer zogen, eine sehr scharfe Zucht an dem Volksleben ausübte. Das ganze Leben des Frommen bis in die größten Kleinigkeiten hinein wurde zu einem ängstlich geordneten Gottesdienst, die Aufmerksamkeit ward beständig wach erhalten, und, da man sich auch wider seinen Willen und ohne es zu merken versündigen konnte, ein peinigendes Schuldgefühl geweckt. Vgl. Ps. 19, 13 „wer kann merken, wie oft er fehle, verzeihe mir die (mir) verborgenen Sünden", noch stärker Ps. 90, 8 „du stellst unsere Sünden vor dich, die von uns unerkannten in das Licht deines Angesichts".

Auf dieser jahrhundertelangen straffen Zucht, in welche das Gesetz die nachexilische Gemeinde nahm, beruht ohne Zweifel die geschichtliche Bedeutung dieser priesterlichen Institutionen, namentlich wenn man sie im Zusammenhang der geschichtlichen Ereignisse denkt, innerhalb deren sie (nicht zufällig) auftreten. Hesekiel hatte die Zerstörung Jerusalems angekündigt. Er hatte auch dafür gesorgt, daß dem Volk die furchtbare Schärfe dieses göttlichen Strafgerichts vor die Augen geführt werde. Und in der düsteren Stimmung des Exils, in den trüben Tagen der geringfügigen Wiederherstellung des Volkslebens nach dem Exil, entstanden die priesterlichen Weiterausführungen zu der Idee des Hesekiel. Die Predigt von der Versöhnung und von der Freiheit der Erlösten, welche das Christentum brachte, konnte auf keinen besser zubereiteten Boden treffen als den dieses beständig in Spannung und Furcht erhaltenen Volkes.

Darüber konnte auch die religiöse Bedeutung nicht weg-

täuschen, welche Hesekiel und der Priesterkodex dem Heiligtum zugesprochen hatten. Wie schon bemerkt, trägt nach diesen Priestergesetzen die Einwohnung Jahves im Tempel bzw. dem Stiftszelt einen hochwichtigen, heilsmittlerischen Charakter. So wird nicht nur das Stiftszelt, sondern auch sein Personal und sein Kultus zu einem Mittel, das Volk zu weihen, es vor Gott wohlgefällig zu machen und etwaige ihm anhaftende Unreinheit aufzuheben. Besonders trägt der Priesterstand sakramentalen Charakter, nach 2. Mos. 28, 38 dient das Stirnblech des Hohenpriesters mit der Inschrift „heilig dem Jahve" zum Wohlgefallen vor Jahve für das Volk und sühnt die Sünden, die an den Opfern kleben. Nach 4. Mose 18, 1ff., 8, 19 bewirkt die Erwählung der Aaroniden und der Leviten, daß sie die am Heiligtum begangenen Sünden tragen. Nach 3. Mos. 10, 17 hat das Essen des Sündopferfleisches durch die Priester dieselbe Wirkung. Außerdem haben alle stiftungsmäßig dargebrachten Opfer blutigen Charakters die Bedeutung der Sühne.

Aber diese Einwohnung Jahves im Stiftszelt (dem nachexilischen Tempel) blieb nur ein Gegenstand des Glaubens und hatte für die nachexilische Gemeinde mehr Zukunftsbedeutung, indem man auf die Verwirklichung dieses Wunsches hoffte (Hes. 48, 35; 43, 7—9. Jes. 60, 1; 61, 4. Hagg. 1, 8; 2, 6—9. Sach. 1, 17; 2. 9; 8, 2f. 22. Mal. 3, 1. Ps. 132, 8—10). Wenn aber der Tempel und sein Kult in dieser Zeit, teils unter dem Einfluß der vorexilischen Schätzung der Heiligtümer, teils unter dem Eindruck jener Erwartung für das religiöse Gefühl der nachexilischen Gemeinde einen heilsmittlerischen Charakter gewinnt, so muß das vom Standpunkte der Wirklichkeit aus als eine Fiktion bezeichnet werden. Man konnte in nachexilischer Zeit den Tempel nicht als Stelle der innigsten Kommunion mit Gott bezeichnen, wie es z. B. Ps. 22, 4; 23, 6; 27, 4; 42, 3ff.; 43, 3f. geschieht, oder der Blutsprengung sühnende Kraft zuschreiben, die lediglich auf der Vereinigung des Bluts mit der Stätte realer Gegenwart der Gottheit beruhte, während das Allerheiligste des Tempels leer war, der Bundeslade und damit der realen Gegenwart Gottes entbehrte. Der nachexilische Tempel sollte die tatsächliche Anwesenheit Gottes in Israel vermitteln, und er war in der Wirklichkeit dazu nicht imstande. So mußte in kritischen Geistern die Skepsis immer wie-

der angeregt werden, zu einer vollkommenen Ruhe konnte das religiöse Gefühl auf diesem Wege nicht gelangen. Um so weniger, da die ganze Vorstellung von der Bundeslade, wie oben dargetan, auf einer unterprophetischen Auffassung ruhte.

Und schließlich — selbst die Realität einer sinnlichen Berührung zwischen Gott und Mensch im Heiligtum zugegeben — was konnte sie nach diesen Priestergesetzen der Theokratie nützen, da sie durch die menschliche Unreinheit beständig aufs neue aufgehoben oder doch in Frage gestellt wurde? Das Höchste, was man erreichen konnte, war: die den Bestand der Theokratie gefährdende Macht der menschlichen Unreinheit durch die göttliche Einwohnung ausgeglichen zu sehen. Die Heiligkeitsanstalt würde sich selbst das Gleichgewicht gehalten haben, zu einer wirklichen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch vermochte das Priestertum auf diesem Wege nicht zu gelangen.

V. Die nachexilische Gemeinde und ihr Glaube.

Das babylonische Reich zerfiel bald. Schon 23 Jahre nach Nebukadnessars Tod, der Anno 561 erfolgte, zerstörte der Nachbar und dereinstige Bundesgenosse gegen die Assyrer — das medopersische Reich unter Cyrus die babylonische Weltmacht. Israel erlangte seine Befreiung und die Erlaubnis zum Wiederaufbau Jerusalems mit seinem Tempel. Zwei Jahrhunderte blieb der jüdische Priesterstaat ein Vasall des persischen, fast zwei Jahrhunderte unter der Herrschaft der Diadochen des mazedonischen Reiches. Auf kurze Zeit gelang es ihm, politische Selbständigkeit zu erringen; aber die neuen seit dem babylonischen Exil ihm eingepflanzten Ideale hatten zu tief Wurzel geschlagen: ein unbefangenes, natürliches, politisches Leben war ihm nicht mehr möglich: der Staat der Hasmonäer zerbrach von innen heraus. Unter römischer Herrschaft war ihm nur noch ein Scheinleben beschieden.

So zerfiel das alte, von Mose begründete Volksleben; was nach dem babylonischen Exil entstand, war nicht mehr ein Volk mit den natürlichen Gütern und Aufgaben eines solchen. Kein König faßte mehr die Volkskraft nach außen zusammen, kein Heer repräsentierte das Volk in Waffen, kein selbständiges Recht wurde mehr gepflegt. Alles das, worin der alte Volksgott seine Kraft und

Lebendigkeit gezeigt hatte, war gestorben. Der heidnische König regierte, das Land wurde nicht von Bürgern, sondern von fremden Soldaten verteidigt, eventuell ausgesogen, das Recht wurde von fremder Obrigkeit gesprochen. Das Volk ist um des Tempels willen da, an Stelle aller sonstigen öffentlichen Pflichten tritt die Unterwerfung unter die Tempelvorschriften und unter die gottgesetzte Priesterschaft. Und diese bildet zugleich bis zu einem gewissen Grade die Obrigkeit des Volks. Sie bekommt immer mehr die Rechtsprechung in die Hand und hat den stärksten Einfluß auf die äußeren Beziehungen zu den Weltmonarchien.

Man kann diese Wandlung im ästhetischen Interesse beklagen, jedoch, dieser Tod und die Metarmophose nach ihm war eine höhere religionsgeschichtliche Notwendigkeit. Wenn das Samenkorn nicht stirbt, so bleibt es allein, wenn es aber stirbt, so bringt es viele Frucht.

Eins schwindet jedenfalls mehr und mehr: die Freude an den Waffen. Dazu war die Lehre zu ernst, welche die einander unablässig folgenden Riesenreiche der damaligen Zeit dem kleinen, immer mehr zermahlenen und zersiebten Volke erteilten. Im Exil kommt man dahin, das Gericht über die Weltvölker allein auf Jahve zu übertragen, und darauf beruhen dann die Vorstellungen von dem bluttriefenden Judengott, welche man heutzutage so tadelnswert findet. Man sollte doch aber nicht vergessen, daß darin am Ende auch der große Gedanke seinen Ausdruck findet, daß Recht doch Recht bleiben müsse, und daß dies die Vorstufen waren zu dem Glauben an ein großes, alles umspannendes Weltgericht, in dem jedes Unrecht schließlich seine Sühne findet.

Im einzelnen wird uns die Religionsgeschichte der nachexilischen Gemeinde weder nach ihrem äußern noch nach ihrem inneren Gange bis zu vollkommener Klarheit erkennbar. Z. B. liegt der Weg, auf dem es jüdischem Fanatismus gelang, inbezug auf Reinerhaltung der Gemeinde von heidnischen Frauen sein Ziel zu erreichen, im Dunkeln und ist nur durch Vermutung aufzuhellen. Ebenso steht es mit der Gründung der samarischen Gemeinde und ihrer Trennung von der jerusalemischen. Einigermaßen sicher scheint nur zu sein, daß um die Zeit Alexanders des Großen hier eine definitive Scheidung eintrat. Auch inbezug auf die Entstehung einzelner Dogmen wird nur dem tastenden Gefühl manche Einzelheit

erkennbar, es sei denn, daß uns durch einen Zufall eine solche deutliche Auskunft wird, wie inbezug auf die Auferstehungsfrage in der Zeit des Daniel. Was als das Resultat des dogmengeschichtlichen Prozesses festgestellt werden kann, sei im Folgenden dargestellt.

Das Wesen des Menschen. Die durch Jeremia und Hesekiel bewirkte Individualisierung der Religion hat ihre Frucht in der 1. Mos. 1 dargelegten Idee gezeitigt, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei. Hierdurch wird das Wesen des Menschen von dem aller übrigen Geschöpfe unterschieden und wenn auch in abgeleiteter Weise mit demjenigen Gottes zusammengefaßt. Demnach hat der Verfasser dabei vorzugsweise an die geistigen und sittlichen Eigentümlichkeiten, Intellekt und Fähigkeit zur sittlichen Selbstbestimmung, gedacht. Die Herrschaft über die Natur erscheint dagegen nur als eine Folge der Gottesebenbildlichkeit (vgl. Ps. 8, 5—7). Entschieden abzuweisen ist dagegen die moderne Idee, das Alte Testament habe das göttliche Ebenbild im Menschen hauptsächlich in der Körperlichkeit, aufrechten Gestalt und Haltung und der, der Tierwelt entgegengesetzten Eigentümlichkeit des menschlichen Körpers gesehen. Dagegen spricht erstens die entschiedene Richtung des Priesterkodex gegen die Bilderverehrung, welche direkt mit der Geistlichkeit Gottes motiviert wird, während man anderseits nicht leugnet, eine Stimme Gottes gehört zu haben. Diese göttlichen Stimmen wiederholen sich bekanntlich im Judentum öfters (vergleiche das Neue Testament). Zweitens, obwohl in der Schriftstellerei des Judentums die Schilderungen von sichtbaren Erscheinungen Gottes nicht aufhörten, so ist doch von der Behauptung einer wirklichen Körperlichkeit Gottes nirgends die Rede. Dieser Richtung ist auch das Judentum vollkommen treu geblieben. — Die Folge dieser Idee zeigt sich in der sogenannten Weisheitsliteratur (Sprichwörter, Prediger, Hiob uff.), welche das allgemein Menschliche aus der Ethik des Judentums zu erheben bestrebt ist und vielfach über die engen Schranken des Gesetzeswesens hinausführt. Auch die in der Heidenwelt lebende jüdische Diaspora, an welche sich mehr und mehr Proselyten anzuschließen begannen, baute auf diesem Grunde weiter fort. Daher sich hier und da auffallende Züge von Toleranz und menschlicher Mitempfindung mit den Heiden verraten. Das Büchlein Jona — auch das Büchlein Ruth — ist von der Tendenz eingegeben, einem engherzigen Parti-

kularismus in Israel entgegenzutreten, welcher in den Heiden nur eine verlorene, dem göttlichen Zorn geweihte Masse erkennt (vgl. besonders Jona 4, 1 ff. mit 4, 10 f.). Diesem milden Sinn ließen sich freilich auch entgegengesetzte Äußerungen des Hasses und der Verachtung der Heiden gegenüberstellen, nach denen man nicht lange zu suchen brauchte.

Erbsünde und Schuldgefühl. Der Gedanke der Erbsünde ist wie früher (1. Mos. 8, 21, 22) auch in dieser Zeit vertreten (Ps. 51, 7; Hiob 14, 4). So drückt sich die Scheu des unreinen Volkes vor dem heiligen Gott in der Unnahbarkeit des nachexilischen Heiligtums und in den zahlreichen Reinigungsvorschriften aus. Doch kann wie 1. Mos. 8, 21 die Allgemeinheit der Sünde zur Entschuldigung der einzelnen Versündigung dienen, falls diese das gewöhnliche Maß nicht überschreitet (vgl. Hiob 14, 1—3 mit V. 4; 7, 20 f., 10, 14 und besonders 13, 26 mit V. 23; Ps. 130, 3 f., vielleicht auch 51, 7 f.). Ebenso ist nach Ps. 103, 14 und 78, 39 die Staub- und Fleischesnatur des Menschen wegen ihrer Hinfälligkeit ein Grund zur Vergebung für Gott. Im ganzen ist eine gewaltige Vertiefung des Schuldgefühls wahrzunehmen. Das Exil hat das frühere, unbefangene Vertrauen auf Jahves Huld beseitigt. Durch die immer indivueller werdende Religion fühlt sich der Einzelne Gott unmittelbar gegenübergestellt. Und, wenn auch das Bewußtsein, von Gottes Allwissenheit und Allmacht beständig getragen zu sein, sich bisweilen in reiner Anbetung ergießt (Ps. 139, 13—18), so weckt es doch in dem Sünder auch andere Empfindungen. Es veranlaßt zu ernster Selbstprüfung, da man Gott nicht entrinnen könne (Ps. 139, 7—12), und, im Anschluß an Jeremia und Hesekiel, zur Bitte um die Erschaffung eines reinen Herzens und neuen Geistes, nachdem die Schuld vergeben sei (Ps. 51, 12 f.).

Das Übel, die Theodizeefrage. Das göttliche Urteil über die einzelnen oder die Gemeinde wird damals noch aus den Schicksalen der Menschen erschlossen, wie es in der älteren Zeit der Fall war, die Sündenvergebung speziell aus der Rettung eines Leidenden vor dem Verderben. So auch noch in den Bußpsalmen (vgl. 32, 5 mit V. 6 f., auch V. 4 mit 1. Sam. 5, 6. 11. Ps. 38, 3 und Hiob 23, 2). — Zeiten der Not, in denen die Frommen verfolgt werden, während die Heiden und Gottlosen triumphieren,

erwecken daher nicht nur ein intensives Schuldgefühl, sondern werden für die fromme Gemeinde zu einem quälenden Problem, weil Gott sich auf seiten ihrer Gegner zu stellen scheint. Daher appelliert sie in vielen Psalmen, ähnlich wie Deuterojesaia, an die göttliche Gerechtigkeit, welche Herz und Nieren prüft und daher die Gemeinde gegenüber der Welt rechtfertigen muß (Ps. 17, 1. 3; 7, 9—11), so daß als Parallelbegriff Gnade und Treue erscheinen (33, 4 f.; 48, 10—12), ja Gerechtigkeit geradezu mit „Heil" gleichgesetzt wird (69, 28).

Je mehr die immer individueller werdende Religion dazu veranlaßte, diesem Walten der göttlichen Gerechtigkeit auch im Leben des einzelnen nachzuspüren, um so intensiver mußte sich das Problem der Theodizee aufdrängen, welches denn auch die religiös didaktische Poesie dieser Zeit lebhaft beschäftigt. Am weitesten entfernt sich hier der Verfasser des Predigers von der religiösen Innigkeit und Pietät des Alten Testaments, indem er in pessimistischer Zweifelsucht den Wert der Frömmigkeit und Weisheit überhaupt in Frage stellt, nur hier und da einen Nützlichkeitsvorbehalt machend (11, 9; 12, 13 f.).

Die Lösung des Problems, der Glaube. Schon in früheren Zeiten zeigen die Propheten eine unmittelbare Gewißheit ihrer Gottesgemeinschaft, welche zwar zunächst in ihrem Berufsbewußtsein wurzelt, aber auch weiter greift und in schwerer Zeit für das Volk zu einem Leitstern werden kann. Daher ihre Forderung des Glaubens, d. i. des Vertrauens auf Gottes hilfreiche Macht und die Verheißung des Lebens, d. h. der Rettung für den Glaubenden (Jes. 7, 9; Hab. 2, 4). Dieses Vertrauen ist an sich nur bei dem relativ Rechtbeschaffenen oder dem Vertreter der gerechten Sache Gottes möglich (vgl. Hab. 2, 4 mit 1, 13), kann aber auch zur Gerechtigkeit, d. i. zur Rechtfertigung angerechnet werden (1. Mos. 15, 6 vgl. 5. Mos. 6, 25; 24, 13). Auch reißt sich bei Jeremia das religiöse Leben des einzelnen von dem niederdrückenden Einfluß des Unglücks, wenn auch noch unter Schwankungen, los (vgl. Jer. 15, 15—21; 17, 14; 20, 7—13 mit 17, 18; 20, 14—18).

Hierauf baut in nachexilischer Zeit das Buch Hiob weiter, welches vornehmlich die Frage nach dem Ursprung und der

Bedeutung des Leidens der Frommen behandelt. Zunächst wird sowohl im Prolog, Kap. 1 und 2, als auch in dem Gespräch Hiobs mit seinen Freunden, Kap. 3—31, die Vergeltungstheorie, nach der jedes Leiden Strafe für begangene Sünden ist, widerlegt. Als positive Lösung stellt sodann der Prolog die Absicht Gottes bei Sendung oder Zulassung des Leidens hin, durch dasselbe die Ergebung und Glaubenskraft des leidenden Gerechten vor den widergöttlichen Mächten (dem Satan) zu bewähren. Durch den Verlauf des Buches wird endlich den Gläubigen die Lehre erteilt, sich im Leiden, auch wenn dessen Grund und Zweck verhüllt bleibt, demütig und glaubensmutig unter Gottes Hand zu beugen und an seiner Weisheit und Treue nicht zu verzweifeln, solcher ausdauernden Ergebung werde Gott schließlich die Krone nicht fehlen lassen. Die Reden Jahves haben ersichtlich nicht den Zweck, den Hiob über den Grund des Leidens aufzuklären, sondern nur diejenigen Äußerungen des Dulders, in denen er vermessenen Tadel über Gott ausgesprochen hatte, zurückzuweisen durch den Verweis auf Gottes unermeßliche Hoheit und Herrlichkeit, wie sie seine Weltregierung bezeugt. In anderer Weise löst der Verfasser der Elihureden in Kap. 32—37 die Frage. Er verstand augenscheinlich die Höhe dieses Glaubensstandpunktes ebensowenig wie die Gedankenschärfe und Konsequenz des alten Dichters zu würdigen. Er bezeichnet das Leiden des Frommen als Läuterungsmittel, dazu gesendet, ihn auf unerkannte, noch verborgen in ihm schlummernde Sünden aufmerksam zu machen. Damit fällt er im Grunde auf den Standpunkt der Freunde Hiobs zurück, denn nicht weil Hiob noch innerlich sündig war, sondern gerade wegen seiner besonderen, auch von Gott anerkannten Tugend war ihm das ganz beispiellose Leiden gesendet und hatte ihm allein deswegen gesendet werden können. Auch macht es im Grunde wenig aus, ob die Sünde verborgen im Innern schlummert, oder in Taten schon ans Licht getreten ist. Hiob würde in beiden Fällen bei seinen Angriffen auf Gott eine sehr oberflächliche Sündenerkenntnis verraten. Die Elihureden sind demnach ein Einschub von der Hand eines Späteren, der verkannte, daß der Dichter das Leiden eines bis ins tiefste Herz Frommen und Gerechten hatte schildern wollen und die Anklagen Hiobs gegen Gott sowohl dichterisch als sachlich notwendig brauchte, um die furchtbare Tiefe der Anfechtung (Luther) zu schildern, da dem

Frommen durch satanische Versuchung die Gewißheit der Gnade Gottes geraubt zu werden droht.

Mehr mit dem Problem des Glücks der Gottlosen, das ihm und allen Frommen seinen Heilsstand zweifelhaft machte, ist der Dichter des 73. Psalms beschäftigt. Eine verstandesmäßige Beseitigung der Schwierigkeit gelang ihm nicht (V. 16), dagegen überwand er seine Zweifel durch einen Gang in das Heiligtum Gottes, (V. 17), d. h. durch die auf religiöser Erfahrung (V. 28) beruhende innere Gewißheit von dem unvergleichlichen Wert der Gottesgemeinschaft auch im Elend und Tod (V. 23 ff.), während der innerlichen Unseligkeit der Gottentfremdeten endlich auch das äußere Verderben folgen müsse (V. 17b—20. 27). Nach V. 1 und V. 15 war diese innere Gewißheit allerdings nicht unabhängig von dem religiösen Bewußtsein der Gemeinde Israels, und damit ergibt sich zugleich ihre Beziehung auf das künftige messianische Reich, in dem auch der einzelne wenigstens ideell seine Rechtfertigung vollendet sah.

Das messianische Reich. Seine Erwartung hört auch in nachexilischer Zeit nicht auf, besonders sind die Klage- und Bußpsalmen Zeugen ihrer beständigen Lebendigkeit. In ihnen spricht die fromme Gemeinde, nachdem sie ihre Bitte vor Gott hat laut werden lassen, ihre Hoffnung aus, Gottes Eingreifen in einer Manifestation der göttlichen Herrlichkeit zu erleben. Dem gewaltigen Eindruck dieses Ereignisses werden sich auch die Heiden nicht entziehen können, sondern sich zu Jahve bekehren und seinen Dienst annehmen (102, 16 ff. 23; 22, 28—32). So hofft die Gemeinde durch Befreiung vom Dienst der Heiden die Sündenvergebung zu erleben (Ps. 19, 14). In dem makkabäischen Herrschertum sehen die Psalmendichter die Verheißung des künftigen Messias sich erfüllen, der nach langer Zeit heidnischer Herrschaft das Volk von dem Druck der Weltvölker befreit. Ps. 72, 8—11 schildern den weiten Umfang seines Reiches, Ps. 2 feiert ihn als Jahves Sohn und Erben, dem die Anwartschaft auf die Weltherrschaft zuteil geworden ist, ähnlich schildern ihn auch Ps. 110, 1—3. 5 ff. und Sach. 9, 10; dagegen macht sich Ps. 110, 4 mehr der geistliche Charakter der makkabäischen Herrschaft geltend. Schon Sach. 6, 9 ff. sprach von dem Priester neben dem Messias. Sach. 9, 9 aber feiert den Messias geradezu als den Religiösen schlechthin, indem es ihn

nicht nur „gerecht", sondern „demütig, niedrig" nennt, eine Bezeichnung, die zum königlichen Ideal nicht recht passen will. Einen gewaltigen Aufschwung nimmt noch einmal die messianische Erwartung in der Zeit, als Antiochus IV. von Syrien den Tempeldienst und das Gesetz bekämpfte, rund 168—164 v. Chr. Der Verfasser des Buches Daniel schildert, wie das Gottesreich die Weltmacht vernichtet Kap. 2, und die ganze Erde erfüllen, d. h. die anderen Völker sich dienstbar machen und ewig dauern soll (7, 27). Der Universalismus schlägt hier also nur zur größeren Verherrlichung Israels aus. Am messianischen König geht der Verfasser vorbei, nur der künftigen Ehre der Schriftgelehrten gedenkend (12, 3). — Der Menschensohn (7, 13 f.), welcher mit den Wolken des Himmels kommt und vor den Höchsten gebracht wird, ist nicht der Messias, sondern das messianische Reich selbst, wie sich sowohl aus seinem Gegensatz gegen die tiergestaltigen Reiche der Welt, als auch aus der bestimmten Angabe 7, 18. 22. 27 vgl. mit V. 13 f., ergibt.

Die Auferstehung. Im Buch Daniel findet sich auch die Lehre von der doppelten Auferstehung, der Guten und der Bösen 12, 2 f., sonst nicht im Alten Testament. Die Totenerweckung zum messianischen Reich dagegen kommt öfter vor in dieser Zeit. Sie trägt nicht individuellen, sondern nationalen Charakter. Schon Mal. 3, 21 scheint etwas Ähnliches ins Auge zu fassen, ebenso der Zusatz zu Ps. 49, 15 „aber die Frommen werden gar bald über sie herrschen"(?). Übereinstimmend hiermit spricht die ebenfalls in diese Zeit gehörende Stelle Jes. 26, 19 von einer schließlichen Wiederbelebung der Mitglieder des Gottesvolkes, Jes. 25, 8 von einer völligen Überwindung des Todes im messianischen Reiche. Die Vorstellung von der Hölle (Gehenna) scheint angedeutet in Jes. 66, 24. — Sonstige Andeutungen einer Erweckung aus der Unterwelt und eines nach derselben beginnenden ewigen Lebens, welche man in den Psalmen (16, 9 ff. 49, 16) hat finden wollen, ertragen freilich diese Auffassung nicht.

Schlußwort.

Es liegt nicht im Plan dieser Geschichte, auch noch das Christentum in seinem Verhältnis zur alttestamentlichen Religion darzustellen. Nur ungern verzichtet man auf diesen Abschluß. Denn im Grunde zieht erst das Christentum die richtigen Konsequenzen aus der Religion des Alten Testaments in seiner Idee der Gotteskindschaft, in seiner Ausdehnung der Liebe Gottes auf alle Menschen und in seiner völligen Lösung der Gottesbeziehung bzw. Gottesgemeinschaft von allen sinnlichen und dinglichen Vermittelungen. — Nur von den Höhen christlicher Erkenntnis aus kann man das Niveau des Alten Testaments in seinen verschiedenen Stufen richtig schätzen.

Die Volksreligion der älteren Zeit, so unentbehrlich sie war, tritt erst hier in ihre richtige Beleuchtung, aber auch die Propheten mit ihrem Ringen und Streben hatten den Gipfel der Offenbarungserkenntnis noch nicht erklommen. Sie ahnen die Wahrheit, aber sie besitzen sie noch nicht. Daher bleiben auch ihre sogenannten messianischen Weissagungen, so nahe sie dem Christentum kommen, immer noch hinter demjenigen zurück, was wir gemeinhin als ihre Erfüllung zu bezeichnen pflegen. Und so kann man von einer Zusammenstellung der sogenannten messianischen Verheißungen am Schluß dieser Darstellung absehen. Ist ja doch überall an seiner Stelle der Fortschritt der alttestamentlichen Ideen und ihre Zielstrebigkeit auf das Christentum hin zum Ausdruck gekommen.

Literaturverzeichnis.

H. Schultz, Alttestamentliche Theologie. 1869. ^{5}1896.
G. F. Oehler, Alttestamentliche Theologie. 1873/74. ^{3}1891.
A. Dillmann, Handbuch der Alttestamentlichen Theologie. 1895.
E. Riehm, Alttestamentliche Theologie. 1889.
E. Reuß, Geschichte der heiligen Schriften des Alten Testaments. 1881. ^{2}1890.
R. Smith, Das Alte Testament, seine Entstehung und Überlieferung, deutsch von W. Rothstein. 1894.
B. Stade, Geschichte des Volkes Israel. 1887—88. I^{2}. 1889.
R. Kittel, Geschichte der Hebräer 1888—92. ^{3}1916.
E. Renan, Histoire du peuple d'Israël, I—V 1887—93, deutsch von E. Schaelsky. 1894
J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 1894. ^{7}1914.
H. Winckler, Geschichte Israels in Einzeldarstellungen. I 1895; II 1900.
A. Klostermann, Geschichte des Volkes Israel bis zur Restauration unter Esra und Nehemia. 1896.
C. H. Cornill, Geschichte des Volkes Israel. 1898.
H. Guthe, Geschichte des Volkes Israel (Grundriß der theologischen Wissenschaften II 3). 1899. ^{3}1914.
R. Smend, Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte. 1893. ^{2}1899.
K. Marti, Geschichte der israelitischen Religion. ^{1}1886 von A. Kayser. ^{5}1907.
—, Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients. 1906.
M. Loehr, Geschichte des Volkes Israel in 8 Vorträgen. 1900.
K. Budde, Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung. 1900. ^{3}1912: Die altisraelitische Religion.
W. Lotz, Geschichte und Offenbarung im Alten Testament. 1891. ^{2}1892.
E. Kautzsch, Abriß der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums nebst Zeittafeln zur Geschichte Israels. 1897.
—, Biblische Theologie des Alten Testaments. 1911.
B. Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments. I 1905, II (von A. Bertholet) 1911 (Grundriß der theologischen Wissenschaften II 2).
E. König, Geschichte der alttestamentlichen Religion. 1912. ^{2}1915.

Vorprophetische Religion.

F. Giesebrecht, Friede für Babel und Bibel. 1903. (Zur Babel-Bibel-Frage vgl. das Literaturverzeichnis darin.)
W. R. Smith, Die Religion der Semiten, deutsch von Stübe. 1899.
J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums (Skizzen und Vorarbeiten, Heft 3). 1887. ^{2}1897.
B. Stade, Die Entstehung des Volkes Israel. 1897. ^{4}1907.
W. M. Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern. 1893.

F. Hommel, Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. 1897.
H. Winckler, Altorientalische Forschungen I 1893ff. II 1898ff. III 1902ff.
W. v. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I u. II. 1876 u. 78.
F. Giesebrecht, Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes. 1900.
F. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. 1888.
Glaser, Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens bis Muhammad I u. II. 1890.
K. Budde, Biblische Urgeschichte. 1883.
F. Schwally, Semitische Kriegsaltertümer I. 1901.
A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden. 1896.
E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. 1906.

Prophetische Religion.

B. Duhm, Die Theologie der Propheten. 1875.
A. Kuenen, De Propheten en de Prophetie onder Israel I u. II. 1875.
W. R. Smith, The Prophets of Israel and their place in history. 1882. [3]1908.
C. H. Cornill, Der israelitische Prophetismus. 1894. [12]1916.
E. Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus. 1912.
G. Hölscher, Die Profeten. 1914.
B. Duhm, Israels Propheten. 1916.
H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. 1905.
J. P. Valeton, Amos und Hosea, deutsch von Echternacht. 1898.
H. Winckler, Alttestamentliche Untersuchungen. 1892.
J. Meinhold, Jesaia und seine Zeit. 1898.
C. Steuernagel, Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes. 1896. [2]1901.
K. Marti, Der Prophet Jeremias von Anatot. 1889.
P. Volz, Der Prophet Jeremia. 1918.
K. Budde, Die sogenannten Ebedjahvelieder. 1900.
F. Giesebrecht, Der Knecht Gottes des Deuterojesaia. 1902.

Das Judentum und die Geschichte des Kultus.

J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels. 1878 (als Geschichte Israels I). [6]1905.
—, Komposition des Hexateuchs. 1889.
Kosters, Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode, deutsch von A. Basedow. 1895.
E. Meyer, Die Entstehung des Judentums. 1896.
T. K. Cheyne, Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, deutsch von Stokes. 1899.
W. v. Baudissin, Geschichte des Alttestamentlichen Priestertums. 1889.
H. Gunkel, Ausgewählte Psalmen. 1903. [3]1911.

Zur Archäologie.

J. Benzinger, Hebräische Archäologie. 1894. ²1907.
W. Nowack, Lehrbuch der Hebräischen Archäologie. 1894.
P. Volz, Die biblischen Altertümer. 1914.
F. Buhl, Geographie des alten Palästina. 1896.

Zur Chronologie.

E. Schrader, Keilinschriften und Altes Testament (= K.A.T.). 1872. ³1902
J. Wellhausen, Jahrbücher für deutsche Theologie. 1875.
A. Kamphausen, Die Chronologie der hebräischen Könige. 1883.
Fr. Rühl, Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. 1895.

Weitere Hilfsmittel.

E. Kautzsch, Die heilige Schrift des alten Testaments, übersetzt. 1894 ³1909 samt Register von H. Holzinger. 1912.
—, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, übersetzt 1900.
Die Schriften des Alten Testamentes in Auswahl 1910—15.
E. Riehm, Biblisches Handwörterbuch. 1884. ²1893 u. 1894.
H. Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch. 1903.
Die Religion in Geschichte und Gegenwart unter Mitwirkung von H. Gunkel und O. Scheel herausg. von Fr. M. Schiele und L. Zscharnack, I—V 1909—13.
Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart begründet von Fr. M. Schiele, II. Reihe.
E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 1873. ⁴1901—09.
W. Bousset, Die Religion des Judentums im Neutestamentlichen Zeitalter. 1903. ²1906.

B 244

BM 165 .G5 837019

Giesbrecht

Grundzüge der israelitischen religionsgeschichte

Giesebrecht
Grundzuge der israelitischen
religionsgeschichte
837019

837019

 Giesbrecht

Grundzüge der israelitischen religionsgeschichte

Giesebrecht
Grundzüge der israelitischen
religionsgeschichte